B II 49
13758
17

David Hume über den Glauben

oder

Idealismus und Realismus.

Ein Gespräch

von

Friedrich Heinrich Jacobi.

Ναφε, και μιμνας ἀπιϛειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.

Epicharm. Fragm. Troch.

Breslau,
bey Gottl. Loewe.
1787.

Coburger Landes-Bücherei

La nature confond les Pyrrhoniens, & la raiſon confond les Dogmatiſtes. — Nous avons une impuiſſance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.

Paſcal.

Vorbericht.

Das folgende Gespräch zerfällt in drey Theile, deren jeder anfangs besonders erscheinen sollte. Das erste Gespräch, unter dem Titel: David Hume über den Glauben. Das zweyte, unter dem Titel: Idealismus und Realismus. Und das dritte, unter dem Titel: Leibnitz, oder über die Vernunft. Gewisse Ereignisse störten diesen Entwurf, und die drey Gespräche zogen sich in eins zusammen.

Den Inhalt der dritten Abtheilung konnte der Titel der zweyten füglich mit befassen. Aber das Oder hinter der Ueberschrift der ersten, läßt sich nicht ganz rechtfertigen, und ich muß wegen

dieser Verknüpfungsart um Verzeihung bitten.

Der Gebrauch den ich in den Briefen über Spinoza von dem Worte Glauben, ausser der gemeinen Art, gemacht habe, bezieht sich auf das Bedürfniß — nicht meiner eigenen, sondern derjenigen Philosophie, welche behauptet, daß Vernunfterkenntniß nicht blos auf Verhältniß gehe, sondern daß sie auf das würkliche Daseyn selbst von Dingen und Eigenschaften, und zwar dergestalt sich erstrecke, daß eine solche Erkenntniß des würklichen Daseyns durch Vernunft, eine apodictische Gewißheit habe, welche der sinnlichen nie zugeschrieben werden dürfe. Nach dieser Philosophie findet also eine zwiefache Erkenntniß des würklichen Daseyns Statt: eine gewisse und eine ungewisse. Letz-

tere, sagte ich, darf also nur Glaube genannt werden. Denn das war vorausgesezt worden, daß alle Erkenntniß, die nicht aus Vernunftgründen entspringe, Glaube sey.

Meine Philosophie behauptet keine zwiefache Erkenntniß des würklichen Daseyns, sondern nur eine einfache, durch Empfindung; und schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz der Identität zu formiren und darnach zu urtheilen, ein. Nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze, allein apodictisch sey, und eine absolute Gewißheit mit sich führe; und daß die Bejahung des Daseyns an sich von einem Dinge ausser meiner Vorstellung, nie eine solche apodictische Bejahung seyn, und eine absolute Ge-

wißheit mit sich führen könne. Also kann der Idealist, gestützt auf diesen Unterschied, mich nöthigen einzuräumen, daß meine Ueberzeugung vom Daseyn würklicher Dinge ausser mir, nur Glaube sey. Alsdenn aber muß ich, als Realist, sagen: alle Erkenntniß könne einzig und allein aus dem Glauben kommen, weil mir Dinge gegeben seyn müssen, ehe ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin.

Die Entwickelung dieser Materie, ist der Inhalt des folgenden Gesprächs, welches ich aufrichtigen Freunden der Wahrheit nicht ohne gutes inneres Bewustseyn widme; und denen, welche andre Dinge mehr als die Wahrheit lieben, mit der entschiedensten Verläugnung dahin gebe.

Nur noch zwey Erinnerungen möchten hier nicht überflüßig seyn.

I. Wie ich in dem folgenden Gespräch mich für den Realismus und gegen den Idealismus erkläre; eben so hatte ich in den Briefen über Spinoza, S. 162-164. und 180—181, mich deutlich genug, wie ich glaube, in Absicht dieser Lehrbegriffe schon geäussert. Dem ohnerachtet hat man nachher vermuthen wollen, daß ich mich zum transscendentalen Idealismus neige. Diese Vermuthung konnte, gegen den klaren Augenschein, darauf einzig und allein gegründet werden, daß ich in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn, von Kant als einem großen Denker mit der Hochachtung und der Bewunderung, die ich empfinde und nie verläugnen werde, gesprochen habe. Dabey stützte man sich auf die Stelle vom Glauben, die ich aus der Critik der reinen Vernunft dieser Rechtfertigung eingeschaltet hatte, ohne die Anmerkung die

ich unmittelbar damit verknüpfte, und eine andere die ich gleich darauf folgen ließ, in die mindeste Betrachtung zu ziehen. Die Vorsichtigkeit und der Ton meiner Aeusserung, hätte aber von Seiten der transscendentalen Idealisten, die mich genug verstanden, eine bessere Erwiederung verdient, als ich erfahren habe.

II. In der Beylage zu diesem Gespräche: Ueber den transscendentalen Idealismus, habe ich mich bey dem Vortrage des Kantischen Lehrbegriffs überall der eigenen Worte des Verfassers bedient, welches man auch da, wo es nicht durch Striche besonders angezeigt ist, beym Nachschlagen der angewiesenen Seitenzahlen finden wird. Da es aber dennoch nicht unmöglich ist, daß man sage: ich hätte den transscendentalen Idealismus unrecht gefaßt: so gebe

ich hier zum voraus zu bedenken, daß dieser Vorwurf unter der einzigen Bedingung eingreifen werde, wenn man zugleich zeigt: wie der transscendentale Idealismus anders als er von mir ist dargestellt worden, gefaßt werden könne, ohne mit sich selbst in den unversöhnlichsten Zwist zu gerathen, und alle seine Ansprüche zu verlieren. Auf dieses aut, aut, ist mein ganzer Aufsatz berechnet.

Düsseldorf, den 28ten Merz 1787.

Speak not of all these shining qualities:
The mind's preeminence is to be free,
And freedom shews itself in openness and truth.

Otway.

Errata.

S. 18. Z. 5. v. u. st. dieselbige l. dieselbigen.

S. 20. Z. 2. v. u. muß hinter nennen ein ? stehen.

S. 31. Z. 14. der Note, muß hinter philosophi das Comma weggestrichen werden.

S. 32. Z. 6. der Note, st. unseres l. des.

S. 83. Z. 17. st. Mayer l. Meier.

S. 106. Z. 20. st. Behauptungen l. Behauptung.

NB. S. 146. Z. 6. v. u. st. dieser Mann l. dieser große Mann.

S. 158. Z. 14. der Note, muß hinter gäbe ein ? stehen.

NB. S. 172. Bogen M. Note Z. 3. st. *conception*, l. *perception.*

S. 179. Z. 2. st. Ganze l. Gange.

S. 186. Z. 21. st. allmächtige l. allmächtigen.

Auch findet man nöthig, den in Absicht der Seitenzahlen dieser Schrift begangenen Fehler anzuzeigen, daß nemlich 171 — 176 doppelt, einmal auf dem Bogen L, das anderemal auf dem Bogen M, abgedruckt sind.

On dit en morale, *tot capita, tot sensus*; c'est le contraire qui est vrai; rien n'est si commun que des têtes, & si rare que des avis.

Diderot.

Ναφε, και μιμνας ἀπιςειν· ἀρθρα ταυτα τᾶν φρενων.

Er.

Im Schlafrock? Sind Sie krank?

Ich.

Etwas verkältet. Ich hielt mich im Bette bis um Mittag; mochte nicht essen; und so bin ich sitzen geblieben.

Er.

Was hatten Sie da für ein lustiges Buch?

Ich.

Ein lustiges Buch? Woraus schließen Sie das lustige?

Er.

Aus Ihrer Miene da ich ins Zimmer trat.

Ich.

Ich las Betrachtungen über den Glauben.

Er.

Die im May der Berliner Monats-Schrift?

Ich.

Sind die so lustig? Sehen Sie den Band an! — Hume's Essays!

Er.

Also wider den Glauben?

Ich.

Für den Glauben! Haben Sie den Hume kurz gelesen?

Er.

Die Essays seit vielen Jahren nicht.

Ich.

Seit vielen Jahren nicht? — Sie haben sich um die Kantische Philosophie bekümmert, und nach dem, was in der Vorrede zu den Prolegomenen steht, griffen Sie nicht auf der

Stelle nach Ihrem Hume, um ihn von neuem durchzulesen? — Das ist unverzeihlich!

Er.

Sie wissen, wie es mir mit Kant gegangen ist. Und gehört dann zu dem Begriff eines jeden philosophischen Systems so schlechterdings seine ganze ausführliche Geschichte? Da wäre ja kein Ende.

Ich.

Kein Anfang, wollen Sie sagen.

Er.

Ich verstehe Ihr Lächeln. — Lassen wir das seyn, und machen Sie mich mit Hume als Glaubenslehrer bekannt; oder geben Sie mir den Band mit nach Haus. Ich habe die Uebersetzungen, nachdem ich das Englische gelernt hatte, vertauscht, und seitdem immer versäumt, mir das Original anzuschaffen.

Ich.

Gut, daß ich es erfahre. So lange

hatte ich mir die Zunge zerbissen, um mein Geheimniß nicht vor der Zeit zu verrathen, und nun entwischte mir's, ich weiß nicht wie.

Er.

Ein schönes Geheimniß, das in einem gedruckten Buche steht.

Ich.

Gerade dieses ist das Beste an der Sache, daß es in einem gedruckten, in mehrere Sprachen übersetzten, sehr berühmten Buche steht, und dennoch ein Geheimniß ist. — Aber wo bleibt mein Sextus Empirikus?

Er.

Ich bitte Sie tausendmal um Vergebung. Ich war beyde Male nicht zu Hause, da Sie gestern zu mir schickten. Mein Bedienter muß ihn nun doch abgegeben haben.

Ich.

Wenn er ihn gebracht hätte, wär' er mir auch eingehändigt worden.

Er.

Darf ich fragen, was Sie darinn nachzuschlagen so ungeduldig sind?

Ich.

Eine Stelle über das Orientieren — oder über den Glauben: wie Sie wollen.

Er.

Im Sextus Empirikus?

Ich.

Nicht anders. Etwas ähnliches im Aristoteles brachte jene Stelle mir plötzlich wieder ins Gedächtniß.

Er.

Sie sind ja voll sonderbarer Neuigkeiten.

Ich.

Von ein paar tausend Jahren her.

Er.

Ihre Neuigkeiten und Geheimnisse werden Sie doch nicht immer blos für sich behalten.

Wenn erscheint die neue Ausgabe der Briefe über Spinoza mit den Zusätzen?

Ich.

Schwerlich vor der künftigen Jubilate-Messe.

Er.

Und sollte die vorige Jubilate-Messe schon erscheinen!

Ich.

Ich wollte, ich hätte sie damals nur gleich ohne Zusätze heraus kommen lassen.

Er.

Sind Sie da nicht wieder bey dem Ausspruch des Seneka, den ich öfters von Ihnen hörte: Quæ ego scio, populus non probat; quæ populus probat, ego nescio? Einmal bin ich sehr versucht gewesen zu dem großen NB. in Ihrem Seneka bey diesen Worten, das deutsche Sprüchwort zu schreiben: All zu klug ist dumm! Würklich hat man Ihnen nicht ohne Grund vorgeworfen, daß Sie oft nöthige Mittelbegriffe auslassen. Ab hoste consilium! „Zu scharf schneidet nicht."

Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Beyspiel. Sie sehen, man darf willkührlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläuftig genug verknüpft, und vor allen Dingen Sorge trägt, daß die Schleifen recht ordentlich zu sitzen kommen. Der Symmetrie zu Liebe gehört es sich, auch blinde Schleifen anzubringen. Wozu der böse Geiz mit dem Bande?

Ich.

Sie haben Recht. Was Sie empfehlen bringt eine Bündigkeit zuwege, die in die Augen fällt.

Er.

Das ist die Sache. Wenn Sie's nur recht zu Herzen nehmen wollten. Wahrlich, es ist Ihre eigene Schuld, wenn man Ihnen eine wächserne Nase andreht.

Ich.

Weil ich der meinigen keine von Pappendeckel vorhänge, nach einem der Redoutenverordnung gemäßen Schnitt.

Er.

Lassen Sie nur Ihre wahre eigene recht

sehen. Es kann Ihnen doch unmöglich schwer fallen, die Sätze, über welche Sie hauptsächlich angefochten werden, von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

Ich.

Das ist freylich sehr leicht; so leicht —

Er.

Daß Ihnen davor eckelt.

Ich.

Wie vor einer unnützen Arbeit. Erinnern Sie sich einer jugendlichen Fabel von Leßing, wo ein unzufriedenes Geschöpf Augen verlangt, und so bald es sie erhält, ausruft: „Das sind unmöglich Augen!" *)

Er.

Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verste-

*) Leßings vermischte Schriften. Berlin 1784. Th. II. S. 94. Aeltere Ausgabe 1770. Th. I. S. 125.

hen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten.

Ich.

Da P. Claudius die heiligen Hüner, die nicht fressen wollten, trinken ließ, verlor er die Schlacht *).

Er.

Wie billig. Aber wer räth Ihnen sich an

*) *Cicero* de Nat. Deorum. Lib. II. §. 3.

Ein Freund, dem ich dies Gespräch in der Handschrift mitgetheilt hatte, schrieb zu dieser Citation folgende Stelle aus der Rede für den Roscius Amerinus. — „Anseribus cibaria publice locantur, & canes aluntur in capitolio, ut significent, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium venerint: &, quia id est suspiciosum, tametsi bestiæ sunt, tamen in eam partem potius peccant, quæ est cautior. Quod si luce quoque canes latrent, cum deos salutatum aliqui venerint: opinor, iis crura suffringantur, quod acres sint etiam tum, cum suspicio nulla sit."

den heiligen Hünern zu vergreifen, im Angesicht eines Volks, das auf ihr ominöses Fressen oder Nichtfressen, ein so andächtiges Auge heftet, wie kein andres von den gebildeten in Europa. Verfolgen Sie, um diesen Aberglauben unbekümmert, Ihren Weg, und lassen Sie die Todten ihre Todten begraben.

Ich.

Lieber Freund, ich habe meine drey und vierzig Jahre auf dem Rücken, und bin mit ziemlich derber Hand vom Schicksal hin und her geworfen worden. Tausende von Menschen können mich an Geistesgaben übertreffen, aber gewiß nur wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit. Den berühmtesten, und auch unberühmten *) Quellen menschlicher Erkenntniß,

*) Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque hæresium veterum, postquam excussæ fuissent & ventilatæ, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem & examen, non posse non

bin ich unermüdet nachgegangen, und von manchen erforschte ich den Ursprung bis dahin, wo sie in unsichtbaren Adern sich verlieren. Andre Forscher, und nicht wenige von den größten Geistern unter meinen Zeitgenossen, sah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheit gehabt, und bin gezwungen gewesen, meine Kräfte vielfältig zu versuchen, und versuchen zu lassen. Und so wär' es eine Art von Wunder, wenn ich, wie ein unerfahrner Jüngling, ein in sich verkrochener Pedant, oder sonst auf eine thörichte Weise, mehr von mir halten könnte, als ich soll. Aber aus eben diesen Gründen geht es

---

incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, & post rejectionem amissis & obliteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendæ gratia, non illud sæpe probarint, *quod populare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos devehit, solida autem & pondus habentia submergit.* Baco, de augmentis scientiarum.

auch nicht an, daß ich mich zu tief hinunter täusche; daß ich mich für geringer halte, als andre, die nur mit einem Theile meines armseeligen Wissens, sich schon so viel wissen; für geringer als diejenigen, die mich zu Irrthümern, die ich längst abgelegt habe, nun erst durch ihre viel seichtere Trugschlüsse bekehren wollen. Und das sollte ich doch; sollte mich dahin bequemen, daß ich es natürlich, schicklich, ganz in seiner Ordnung fände, gleich einem feilen Rosse, von einem halbblinden oder schelmischen Philister auf den Markt geritten zu werden, um mir von jedem Vorübergehenden ins Maul sehen, und über alle sieben Mängel mich untersuchen zu lassen; unterdessen muthwillige Knaben mir die Haare aus dem Schweife rupfen, und mit Nadeln nach mir stechen. — Es mag von bloßer Ungewohnheit herkommen; aber ich fühle, es ist ein wenig mehr als ich zu ertragen Lust habe. — Sie schütteln den Kopf?

Er.

Weniger Stolz, oder weniger Empfindlichkeit! — Nennen Sie mir den wackern Mann,

der sich nicht dasselbige gefallen lassen mußte! Der aufgeblasene, zornmüthige Hallische Ludwig, der mir gerade wegen einer Localbeziehung einfällt, nannte den Hieronymus Gundling nie anders, als den **Bagatellisten** *). Ich führe Einen an aus Tausenden: nehmen Sie sich acht Tage Zeit, um mir dagegen einen andern wackern Mann, irgend einen eindringenden Schriftsteller zu nennen, dem es besser gegangen wäre, als denen tausenden, woraus ich meinen Gundling griff. Nur einen einzigen sollen Sie mir nennen! Und welchem wackern Manne hat dergleichen je geschadet?

*) S. Pütters Litt. des D. Staatsr. Th. I. — Nicht besser als Gundlingen war es einem, um das deutsche Staatsrecht noch verdienteren Manne, dem vortreflichen Hermann Conring ergangen. Dieser suchte den Grund der Deutschen Rechte und der Verfassung unsers Vaterlands in den eigentlichen Quellen, der Geschichte und den älteren Gesetzen auf; und mußte sich dafür von dem Canzler Tabor einen Barbaren schelten lassen, der das Licht der Römischen Jurisprudenz beyseite setzte, um mit unseren unwissenden rohen Vorfahren wieder im Finstern zu tappen. Gripenkerl wußte unsern Conring noch anders zu fassen. S. Pütter am angef. Orte, und Heinec. Vorr. zu dem Corp. J. Germ.

Ich.

Ach, vor Schaden ist mir gar nicht bange. Gefahr ermuntert. Aber ich hasse die Uebelkeiten; hasse die Unlust, welche folgt, wenn man aus dem Innersten der Seele hat verachten, vor Menschen ausspeyen müssen, weil sie ihrem eigenen Gefühl von Recht und Wahrheit keck ins Angesicht schlugen, und niedrig und Gewissenlos die Lüge küßten *). Warum soll ich mir die wenigen Tage, die ich noch zu leben haben mag, auf diese Art verbittern?

Er.

Weil ein Mann nicht unausgeführt läßt was er angefangen hat.

Ich.

Gut. Damit wir der Worte nicht zu viel machen: was soll ich ausführen; wo soll ich wieder anfangen?

Er.

Das fragen Sie unter dem lauten Geschrey,

---

*) En verité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, & nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l'horreur & le poids, nous le poursuivrions à feu, plus justement que d'autres crimes. *Ess. de Montaigne*. L. I. Ch. IX. p. 79. S. auch: D. Mus. 1787. Jan. S. 49.

daß Sie einen blinden Glauben lehren, und die Vernunft herabwürdigen!

Ich.

Was ist blinder Glaube? Ist er etwas anders, als ein auf Ansehen gestützter Beyfall, ohne Gründe oder eigene Einsicht? — Worauf besinnen Sie sich?

Er.

Nein, es ist nichts gegen Ihre Erklärung einzuwenden.

Ich.

Gut! Und einen solchen Glauben gelehrt zu haben, sagen Sie, bin ich im Verdacht. Nicht wahr?

Er.

Freylich! Aber um des Himmels willen, was wollen Sie mit diesen Fragen? Ich schickte Ihnen vor ein paar Tagen die vorläufige Darstellung des Jesuitismus. Haben Sie das Buch bey der Hand?

Ich.

Dort liegt es.

Er.

Sehen Sie hier, S. 173., steht ausdrück-lich, „daß Sie einen **unbedingten** „**blinden Glauben** empfehlen, dadurch „dem Protestantismus seine stärkste Stütze, „nemlich den uneingeschränkten Forschungs-„geist und Vernunftgebrauch —

Ich.

Lesen Sie: dem **Hyper krypto Je-suitismus seine stärkste Stütze, nemlich den uneingeschränkten Ver-drehungsgeist, und Gebrauch der Mentalreservation, Wortschraube-rey und Windbeuteley** —

Er.

„entreissen, und also die Rechte der Ver-„nunft und der Religion **den Aussprü-„chen einer menschlichen Autorität** „unterwerfen." — In der zu dieser Stelle gehörigen Anmerkung steht noch deutlicher: „daß ihre Theorie von Glauben und Offen-„barung den **Catholicismus** befördere,

„und

„und bey Prüfung der Religionswahrheiten „den Gebrauch der forschenden Vernunft „verschreye — daß Sie durch eine listige „Abänderung der bisher gebräuchlichen Wor„te, zur Anerkennung einer **mensch„lichen Autorität** bereden wollen.“ — Haben Sie genug?

Ich.

Vollkommen. Aber nun zeigen Sie mir auch in meiner Schrift, was eine solche Anklage — ich will nicht sagen rechtfertigen — was sie nur beschönigen könnte; etwas, woraus sie mit irgend einer vernünftigen Füglichkeit auch nur zu erschleichen wäre. Das bloße Wort, Glaube, ausgenommen, wissen Sie nichts. Und der Mann, der jene Anklage schrieb, wußte auch nichts ausser diesem bloßen Worte. Er wußte aber, daß in meinem Buche Dinge stunden, die ihm nicht gefielen, und trug kein Bedenken, im Vertrauen auf das politische Gewicht seiner Parthey, eine ganz grundlose Beschuldigung gegen mich zu erdichten, mit dem klaren

deutlichen Bewußtseyn, daß er sie blos erdichtete. Mit dieser Beschuldigung verknüpfte er durch ein leeres: also, eine zweyte, um die Sache noch ein wenig giftiger zu machen. — Ist das wahr, oder ist das nicht wahr?

Er.

Es ist allerdings wahr.

Ich.

Also wahr: daß in meinem Buche nicht der geringste, nicht der entfernteste Anlaß zu der Beschuldigung ist, daß ich einen blinden Glauben lehre; und wahr, daß ich doch beym Publikum im Verdacht dieser Lehre stehe? Wie soll ich es nun anfangen, mich vor einem so blindgläubigen Publikum des blinden Glaubens wegen zu rechtfertigen? Man braucht mir ja nur auf der Stelle dieselbige Beschuldigungen von neuem anzulügen, und der Verdacht bleibt stehen.

Er.

Nicht so geschwinde, Lieber! Lassen Sie uns zu der Erklärung, die Sie vorhin vom

blinden Glauben gaben, zurück gehen. Ihre Gegner würden vermuthlich sagen, diese Erklärung schränke den Begriff des blinden Glaubens zu sehr ein; jeder Beyfall, jede Bejahung, die nicht auf Vernunftgründen beruhe, könne und müsse so benannt werden.

Ich.

Sollten meine Gegner dergleichen wohl behaupten wollen?

Er.

Warum nicht?

Ich.

Sie haben Recht: Warum nicht? — So antworten Sie mir denn: Glauben Sie, daß ich gegenwärtig hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen rede?

Er.

Das glaube ich nicht blos; das weiß ich.

Ich.

Woher wissen Sie das?

Er.

Weil ich es empfinde.

Ich.

Sie empfinden, daß ich hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen spreche? Das ist mir ganz unverständlich. Was? Ich, wie ich hier sitze, hier mit Ihnen spreche, bin Ihnen eine Empfindung?

Er.

Sie sind meine Empfindung nicht, sondern die äusserliche Ursache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, giebt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne.

Ich.

Also empfinden Sie eine Ursache als Ursache? Sie werden eine Empfindung gewahr, und in dieser Empfindung eine andere Empfindung, durch die Sie empfinden, daß diese Empfindung die Ursache von jener Empfindung ist, und das zusammen macht eine Vorstellung aus; eine Vorstellung, die ein Etwas enthält, welches Sie den Gegenstand nennen. Noch einmal, ich begreife von dem allen nichts. Und dann sagen Sie mir nur,

woher Sie wissen, daß die Empfindung einer Ursache als Ursache, die Empfindung einer äusserlichen Ursache, eines würklichen Gegenstandes ausser Ihrer Empfindung, eines Dinges an sich ist?

Er.

Das weiß ich zufolge der sinnlichen Evidenz. Die Gewißheit, die ich davon habe, ist eine unmittelbare Gewißheit, wie die von meinem eigenen Daseyn.

Ich.

Sie haben mich zum Besten! So kann der Philosoph aus der Kantischen Schule, der blos empirische Realist *) wohl sprechen, aber kein eigentlicher Realist, wie Sie doch seyn wollen. Die Gültigkeit der sinnlichen Evidenz ist ja gerade das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als ausser uns erscheinen, bedarf freylich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch

*) S. die Beylage über den transcendentalen Idealismus.

nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas ausser uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf würklich äusserliche, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande, nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äussern Gegenstände, wäre also, nach der Analogie meines Glaubens, eine blinde Gewißheit.

Er.

Sagen Sie denn nicht selbst in Ihrem dritten Briefe an Mendelssohn, „daß wir andre würkliche Dinge gewahr werden, mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden?"

Ich.

Nachdem ich unmittelbar vorher bemerkt

hatte, daß, nach streng philosophischen Begriffen, dieses Wissen nur ein Glauben sey; indem, was keines strengen Beweises fähig ist (unser gegenwärtiges augenblickliches Bewußtseyn ausgenommen), nur geglaubt werden kann, und für diesen Unterschied kein andres Wort sich in der Sprache findet. Freylich drückt man sich auf diese Weise im gemeinen Leben nicht aus; aber von dem Unterschiede, der hier bezeichnet werden soll, ist auch im gemeinen Leben nie die Frage; wohl aber in der Philosophie, wo eben dieser Unterschied bey Untersuchung der menschlichen Vernunft und ihrer Verrichtungen (provincia sua) von der größten Wichtigkeit, und seine Bestimmung von den erheblichsten Folgen ist. So war der Fall zwischen Mendelssohn und mir. Mendelssohn hatte mir, ohne die geringste Veranlassung, christliche Gesinnungen aufgebürdet, die weder christlich noch die meinigen waren; diesen setzte er die seinigen, als jüdische, entgegen, indem er sagte: „Meine Religion kennt keine Pflicht, „dergleichen Zweifel anders als durch Ver-

„nunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glau-
„ben an ewige Wahrheiten. Ich habe also
„einen Grund mehr **Ueberzeugung** zu
„suchen." —

Ohne diesen sarkastischen Ausfall — welchem die Beschuldigung: ich suche mich nur durch eine Hinterthüre zu retten, leicht anzusehen war — durch eine Widerlegung abzutreiben, die mich in Dinge verwickelt hätte, in die ich mich nicht verwickeln lassen wollte; gab ich nur folgendes zur Antwort: „**Wenn** jedes **Fürwahrhalten**, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist (denn dieser Gegensatz von Vernunfterkenntniß und Glaube war von Mendelssohn selbst angegeben): so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen." — Ich drückte mich auf diese Weise aus in einem **Privat-Schreiben** an einen berühmten Philosophen, von dem ich annehmen mußte, daß ihm die Vordersätze, worauf ich mich stützte, und ihre angenommene Richtigkeit bekannt wären. Die

Billigkeit erforderte, da dieses Privat-Schreiben, als eine unveränderte Urkunde, ins Publikum kam, daß es auch als ein Privat-Schreiben, (das aus dem Studierzimmer eines Gelehrten nur in das Studierzimmer eines andern Gelehrten gehen sollte, und mit nichten an das Publikum gerichtet war) gelesen und beurtheilt würde, und daß man die verschiedenen Beziehungen, in denen das Gesagte da steht, nicht aus der Acht ließe. Alsdann würde nach der Ausdehnung, die Mendelssohn dem Begriffe von ewigen Wahrheiten gegeben hatte, mein Satz. . . .

Er.

Lieber, ich fürchte, wir gewinnen zu viel Terrain, und verlieren die Richtung. Vor diesem Fehler müssen wir uns hüten.

Sie sagen: was keines strengen Beweises fähig sey, könne nur geglaubt werden, und diesen Unterschied im Fürwahrhalten zu bezeichnen, habe die Sprache kein anderes Wort, als das Wort Glauben. Nun ist aber die-

ser Unterschied, wie Sie ebenfalls behaupten, schon längst und vielfältig wahrgenommen worden. Wie geht es denn zu, daß man des einzigen Wortes, welches die Sprache hat, dabey entbehren konnte? Denn der Gebrauch, den Sie von diesem Worte machen, ist doch unerhört; man findet es nirgendwo in derselbigen Bedeutung.

Ich.

Nirgendwo? Schlagen Sie nur die Recension von Reid's Essays on the intellectual Powers of man, im April der diesjährigen (1786) Allg. Litt. Zeitung auf; da finden Sie dieses Wort gerade in derselbigen Bedeutung; und so werden Sie es überall finden, wo über diese Materie philosophirt wird. Noch einmal, die Sprache hat kein anderes Wort *)

Er.

Was? In der Allg. Litt. Zeitung?

---

*) Auch Mendelssohn bedient sich desselben. S. Morgenstunden, erste Ausgabe. S. 106.

Ich.

Da, lesen Sie, S. 182, „Er (Reid) „unterscheidet *Conception* .... von *Per-* „*ception*, das vielleicht am besten durch Em- „pfindung gegeben wird; denn es ist nach „seiner Definition, die Vorstellung einer Sa- „che verbunden mit dem **Glauben** „von ihrem äusseren Gegenstan- „de."

Er.

Ich muß lachen, daß Sie sogleich mit einem Beleg aus demselbigen Journal bey der Hand sind, welches Ihnen die empfindlichsten Vorwürfe über den Gebrauch eben dieses Wortes gemacht hat.

Ich.

Ich habe die auffallendsten dieser Vorwürfe ausgezogen und zusammengestellt. Sie liegen hier in meinem Hume. Wollen wir einmal das Blatt mit einander ablesen?

Er.

Sehr gern.

Ich.

„Allg. Litt. Zeitung Nro. 36. und Nro.
„125. Wir glauben nicht, daß wir einen
„Cörper haben, und daß ausser uns andre
„Cörper und andre denkende Wesen vorhan-
„den sind; sondern: wir empfinden uns selbst,
„empfinden unsern und andre Cörper auss-
„ser uns, und schliessen auf denkende
„Wesen ausser uns. Logik und Gemeinsinn
„haben seit undenklichen Zeiten zwischen
„Glauben und Empfindung einen Unterschied
„gemacht. Ihn vernachläßigen, heißt einen
„der ersten Begriffe der Vernunftlehre ganz
„unnöthig verwirren. Was andre Empfin-
„dung, sinnliche Ueberzeugung heissen, auch
„Glaube zu nennen, ist eine willkührliche
„Verdrehung des gemeinen Sprachgebrauchs,
„Wortspielerey, um den Schein zu gewin-
„nen, als hätte man etwas neues gesagt.
„Κενοδοξια ist aber noch etwas schlimmer als
„Παραδοξια. Man soll bekannte Sachen mit
„bekannten Worten ausdrücken; gangbare
„Münze nicht eigenmächtig umprägen; nicht
„einen, wo nicht blauen, wenigstens doch

„leeren Dunst erregen, Mißverstand veran-
„lassen, und zu dem Verdacht Gelegenheit
„geben, man wolle unvermerkt alles auf
„Glauben an positive Sätze der Religion zu-
„rück bringen." — Fällt Ihnen etwas er-
hebliches ein, das ich ausgelassen hätte?

Er.

Nichts erhebliches; nur daß ich die ein-
schärfenden Wiederholungen vermisse, deren
Nachdruck aber, wie mir däucht, durch die
dichte Zusammenstellung der Urtheile ziemlich
ersetzt wird. Ich bin neugierig, wie man
Ihre Gründe, wenn Sie damit hervorrücken,
empfangen wird.

Ich.

Gründe? Ich habe etwas Besseres, worü-
ber man nicht so schlechterdings herfahren,
oder es nur gerade zu unter die Bank schieben
darf, wie Gründe: ich habe eine Autorität *).

---

*) Cartesius wünschte seine Schrift über den
Menschen der Sorbonne zuzueignen, und
schrieb an den Pater Mersenne: „Ich muß
„auf alle Weise suchen mich auf Autorität zu

Alle die bittern Vorwürfe, die ich eben abgelesen habe, die muß alle hier mein guter David Hume aufladen. Er mag sehen, wie er sich mit der Logik und dem Menschenverstande vergleicht, und zu den ersten Regeln des Vernunftgebrauchs den Rückweg findet; er mag sehen, wie er die Vorwürfe von κενοδοξια, von Wortspielerey, Windmacherey, blauen oder leeren Dunst, vornemlich aber den Verdacht von sich abtreibe: er wolle unvermerkt alles auf Glauben an positive Sätze der Religion zurück bringen: denn es ist auch nicht Einer von diesen Ausfällen, der ihm nicht gerade auf den Leib gienge, da er sich des Wortes *Glaube* nicht allein in demselbigen Verstan-

---

„stützen, weil die Wahrheit an sich so wenig „gilt." — Daß die Sorbonne für den Cartesius selbst keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung. Hier sind seine eigenen Worte: Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat. Ep. P. II. Ep. 43.

de, worinn es von mir gebraucht worden ist, bedient, sondern auch bey demselben mit Bedacht sich aufhält, um zu erhärten, daß es das eigentliche Wort für die Sache sey; das Einzige, dessen man sich dabey mit Fug bedienen könne *).

---

*) Man hat mir noch besonders, und als etwas doppelt und dreyfach unerhörtes vorgeworfen, daß ich sogar von unserm eigenen Cörper sage, auch sein Daseyn könne nur geglaubt werden. Aeusserst befremdend ist dieser Vorwurf, da sich dieselbige Behauptung beym Cartesius und einer Menge Philosophen nach ihm findet. Bilfinger sagt in seinen Dilucid. Phil. §. CCXLIII. „Scio, ridere homines, si quis postulet, ut *probent, hoc corpus esse suum corpus*. Rideant sane, si quis *dubitabundus* quærat. Idea enim illius notæ tam est omnibus hominibus communis & clara, ut nemo hic falli possit. Sed *philosophi*, est, *distincte* nosse, quod *alii clare* norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. *Unde* nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut *philosophus* respondeat *cum*

Er.

Ihr Geheimniß wird los. Rücken Sie doch nur vollends damit heraus.

---

infantibus: ich weiss es eben!" Hierauf beweißt er im 247 und 248sten §., wie mir deucht unwiderleglich, daß man das würkliche Daseyn der Dinge, die uns ausser unserm Cörper erscheinen, nicht bezweifeln könne, ohne zugleich das Daseyn unseres eigenen Cörpers zu bezweifeln. Der gelehrte und verdienstvolle Redacteur der Jenaer Litteraturzeitung, Herr Professor Schütz, fängt seine Metaphysik (Lemgo, 1776.) mit diesen Worten an (§. 22. u. 23.): „Die menschliche „Seele ist ihres eigenen Daseyns gewiß; in„dem sie sich ihrer Vorstellungen bewußt ist. „Niemand hat je seine eigene Existenz bezwei„felt. Aber ob ausser der Seele das, was „man Cörper nennt, existire, darüber konnte „ein Zweifel entstehen. Hier ist der Ort noch „nicht, ihn ganz zu untersuchen, u. s. w."— Eine höchst merkwürdige Stelle über diese Materie findet sich in Büffons Naturgeschichte (Tom. II. p. 432. u. f. prem. Edit. in 4to), die ich bedaure, nicht ganz hier einrücken zu können. Ich reisse folgende Zeilen (p. 434.)

aus

Ich.

Ohne mich lange bitten zu lassen, nachdem ich schon so viel verrathen habe.

Zuerst, als Vorbereitung, sehen Sie in dem Abschnitte über die Akademische oder Skeptische Philosophie, hier diese Stelle *):

---

aus der Mitte. „Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, *& celle de notre corps paroît douteuse*, dès qu'on vient à penser que la matiere pourroit bien n'être qu'un mode de notre ame, une de ses façons de voir." Also auch Büffon **glaubt** nur, daß er einen Cörper hat.

*) Da die bekannte deutsche Uebersetzung des Hume mir nicht Genüge thut, und man an der Pünktlichkeit der meinigen zweifeln könnte, so werde ich überall den Englischen Text beyfügen. Meine Ausgabe ist die Londoner von 1770. in klein 8vo. — „It seems evident, „that men are carried, by a natural instinct

„Es scheint unläugbar, daß die Menschen „durch einen angebornen Trieb, oder eine „Grundbeschaffenheit ihres Wesens, genö- „thiget werden, ihren Sinnen zu glau- „ben; und daß wir ohne alle Vernunft- „schlüsse, ja fast vor allem Gebrauche der „Vernunft, eine äussere Welt beständig vor-

---

„or prepossession, to repose faith in their „senses: and that, without any reasoning, „or even almost before the use of reason, „we always suppose an external universe, „which depends not on our perception, „but would exist, though we and every „sensible creature were absent or annihila- „ted. Even the animal creation are gover- „ned by a like opinion, and preserve this „*belief* of external objects, in all their „thoughts, designs, and actions . . . . This „very table, which we see white, and „which we feel hard, *is believed* to exist, „independent of our perception, and to be „something external to our mind, which „perceives it . . . . *Hume's Enquiry con- „cerning Human Understanding.* Sect. „XII.

„aussetzen, die von unserer Wahrnehmung
„unabhängig ist, und auch alsdann noch be=
„stehen würde, wenn auch wir und alle andre
„empfindende Wesen nicht mehr darinn ge=
„genwärtig oder ganz vernichtigt wären.
„Selbst das Thiergeschlecht steht unter der
„Herrschaft dieser Meynung, und bleibt dem
„Glauben an äussere Gegenstände in allen
„seinen Gedanken, Absichten und Handlungen
„getreu." . . . „Von dieser Tafel hier,
„die wir nach dem Gesichte weis, und nach
„dem Gefühl hart nennen, glauben wir,
„daß sie würklich vorhanden sey;
„vorhanden unabhängig von unserer Empfin=
„dung, und als Etwas ausser dem empfin=
„denden Wesen, welches ihre Vorstellung
„hat."

Nun wollen wir die eigentlichen Haupt=stellen aufschlagen. Sie erinnern sich doch Hume's berühmter Zweifel gegen die Zuver=lässigkeit der Schlüsse, die wir aus einer nothwendigen Verknüpfung von Ursache und Würkung herzuleiten pflegen.

Er.

Wenn ich mich recht erinnere, so sind seine Gründe kürzlich diese. Der sinnliche Schein entdeckt uns nichts von den innern Kräften der Dinge. Adam, da er zuerst einen durchsichtigen See erblickte, konnte nicht wissen, daß er ersticken würde, wenn er sich hineinstürzte; eben so wenig von dem Einen Cörper, daß er die Kraft habe ihn zu ernähren, als von dem andern, daß er diese Kraft nicht habe. Wir wagen auch nie auf einzelne Wahrnehmungen, wenn wir zum erstenmal eine Erscheinung unmittelbar auf eine andre folgen sehen, von der ersten zu entscheiden, daß sie eine Ursache, und von der andern, daß sie eine Würkung dieser Ursache sey. Dieses Band wird allein in der Imagination durch die wiederholte Erscheinung derselbigen Folge geknüpft. Und wie oft wird nicht ein solches Band, nachdem es Jahrhunderte gehalten hat, durch eine neue auffallende Entdeckung plötzlich zerrissen? Beweis genug, daß wir blos das auf einander folgende; nie das verknüpfende in dieser Folge wahrnehmen. Selbst bey den

Bewegungen unseres eigenen Cörpers, wissen wir blos aus der Erfahrung, welche von diesen Bewegungen auf eine gewisse Bestimmung unseres Willens sich ergeben, und welche sich nicht darauf ergeben. Ich stehe von meinem Stuhle auf wenn ich will; aber ich schlafe nicht ein wenn ich will: der eigentliche medius terminus des Erfolgs oder Nichterfolgs ist uns aber in beyden Fällen gleich unbekannt. Und wie hier, so fehlt dieser medius terminus, wenn wir bis auf den geltenden Punkt zurückgehen, überall.

Das Verknüpfende der Erscheinungen, ihr Zusammenhang selbst, da derselbe sich nie in der Anschauung darstellt, kann noch weniger durch Vernunftschlüsse gefunden werden. Denn die blos comparativ allgemeinen Sätze drücken nur eine unbestimmte Summa einzelner Wahrnehmungen aus, die vorhergegangen seyn müssen; schlechterdings allgemeine Sätze aber nur Verhältnisse von Begriffen, oder das Identische in denselben: so daß der unwidersprechliche Satz, idem est

idem, ihr ewiger medius terminus ist, aus welchem das Facit eines directen simpeln Esse sich nie ergeben kann.

Ich.

Vortrefflich! Nun hören Sie an. (*„Nichts „ist freyer, als die Einbildungskraft des „Menschen, und obgleich sie den von den „äusserlichen und innerlichen Sinnen gelie= „ferten Vorrath von Ideen nicht überschreiten „kann, so hat sie doch ein uneingeschränktes „Vermögen, diese Ideen zu mischen, zusam= „menzusetzen, zu trennen und zu theilen, um „alle Mannichfaltigkeiten der Dichtung und „des Wahns hervorzubringen. Sie kann „eine Folge von Begebenheiten mit allen Um=

(* „Nothing is more free than the imagination „of man; and though it cannot exceed that „original ſtock of ideas, furnished by the „internal and external ſenſes, it has unli- „mited power of mixing, compounding, „ſeparating and dividing theſe ideas, to all „the varieties of fiction and viſion. It can „feign a train of events, with all the ap-

„ständen der Würklichkeit ersinnen, ihnen „Zeit und Ort bestimmt anweisen, sie als „würklich vorhanden betrachten, sie ausmah= „len und mit allem dem versehen, was eine „Geschichtswahrheit an sich hat, die wir mit „der grössesten Gewißheit glauben. Worinn „besteht nun der Unterschied zwischen einem „solchen einbilden und glauben? Er „liegt nicht blos in einer besondern Vorstellung, „die mit einer solchen Vorstellung, welche „den Begriff des Würklichen und Wahren „nach sich zieht, verknüpft, und mit dem, „was wir Empfindung nennen, nicht ver=

„pearance of reality, ascribe to them a „particular time and place, conceive them „as existent, and paint them out to itself „with every circumstance, that belongs to „any historical fact, which it believes with „the greatest certainty. Wherein, there- „fore, consists the difference between such „a fiction and belief? It lies not merely in „any particular idea, which is annexed to „such a conception as commands our assent, „and which is wanting to every known „fiction. For as the mind has authority

„verknüpft wäre. Denn da die Seele über „alle ihre Vorstellungen Gewalt hat, so „könnte sie willkührlich diese besonderen Vor„stellungen mit irgend einer Erdichtung ver„knüpfen, und folglich glauben was ihr be„liebte; welches der täglichen Erfahrung „widerspricht. In unserer Einbildung können „wir den Kopf eines Menschen mit dem Leibe „eines Pferdes vereinigen, aber es ist nicht „in unserer Macht zu glauben, daß ein sol„ches Thier je da gewesen sey.

„Also folgt, daß der Unterschied zwischen „Erdichtungen und dem was wir glau-

---

„over all its ideas, it could voluntarily „annex this particular idea to any fiction, „and consequently be able to believe what„ever it pleases, contrary to what we find „by daily experience. We can in our con„ception, join the head of a man to the „body a horse; but it is not in our power „to believe that such an animal has ever „really existed.

„It follovvs, therefore, that the diffe„rence betvveen *fiction* and *belief* lies in some

„ben, in einer gewissen Empfindung oder „einem gewissen Gefühl liegt, welches mit „diesem verknüpft, mit jenem aber nicht ver= „knüpft ist; einem Gefühl, das nicht von „unserem Willen abhängt, und nach Wohl= „gefallen kann hervorgerufen werden. Die „Natur muß es erregen, gleich allen andern „Gefühlen; und es muß aus dem besondern „Zustande entspringen, in welchen die Seele „bey irgend einem besondern Anlasse gesetzt „wird. Wenn dieser oder jener Gegenstand „sich den Sinnen oder dem Gedächtniß dar= „stellt, so wird, durch die Macht der Ge= „wohnheit, die Einbildungskraft unmittelbar

---

„sentiment or feeling, vvhich is annexed „to the latter, not to the former, and „vvhich depends not on the vvill, nor can „be commanded at pleasure. It must be „excited by nature, like all other senti- „ments; and must arise from the particular „situation, in vvhich the mind is placed „at any particular juncture. Whenever „any object is presented to the memory or „senses, it immediately, by the force of „custom, carries the imagination to con-

„auf die Vorstellung geleitet, welche gewöhn-
„lich mit diesem Gegenstande verknüpft ist;
„und diese Vorstellung ist begleitet von einem
„Gefühl, welches sie von den leeren Träu-
„mereyen der Phantasie unterscheidet. Hier-
„inn besteht die ganze Natur des
„Glaubens. Denn da wir keine Thatsa-
„che dergestalt auffassen, daß der Begriff
„ihres Gegentheils unmöglich wäre, so würde
„zwischen einer Vorstellung, die wir als das
„Würkliche bezeichnend annehmen, und einer
„andern, die wir als solche verwerfen, kein
„Unterschied vorhanden seyn, würde dieser
„Unterschied mittelst einer gewissen Empfin-

„ceive that object, vvhich is usually con-
„joined to it; and this conception is atten-
„ded vvith a feeling or sentiment, different
„from the loose reveries of the fancy. In
„this consists the vvhole nature of belief.
„For as there is no matter of fact vvhich
„vve believe so firmly, that vve cannot
„conceive the contrary, there vvould be
„no difference betvven the conception
„assented to, and that vvhich is rejected,
„vvere it not for some sentiment, vvhich

„dung nicht gegeben. Wenn ich auf einer „glatten Tafel eine Biljardkugel gegen eine „andere sich bewegen sehe, so kann ich mir „leicht die Vorstellung machen, daß jene Ku= „gel im Moment der Berührung stille stehen „bliebe. Diese Vorstellung hat an sich nichts „widersprechendes; aber sie ist doch von einer „ganz andern Art als jene, die mir den Stoß „und die dadurch der einen Kugel von der an= „dern mitgetheilte Bewegung darstellt.

„Der Versuch, von diesem Gefühl eine „Erklärung zu geben, würde ein sehr schwe= „res, wo nicht unmögliches Unternehmen

---

„distinguishes the one from the other. If „J see a billard — ball moving tovvards „another, on a smooth table, J can easily „conceive it to stop upon contact. This „conception implies no contradiction; but „still it feels very differently from that con- „ception, by vvhich J represent to myself „the impulse, and the communication of „motion from one ball to another.

„Were vve to attempt a definition of this „sentiment, vve should, perhaps, find it „a very difficult, if not an impossible task;

„seyn, gerade so, als wenn wir einem, der „nie Kälte oder Zorn empfunden hätte, jenes „Gefühl und diese Leidenschaft begreiflich ma„chen wollten. GLAUBE ist der wahre „eigentliche Name für dies Gefühl, und nie„mand kann wegen seiner Bedeutung sich in „Verlegenheit befinden, da jeder Mensch in „jedem Augenblick der durch dieses Wort be„zeichneten Empfindung sich bewußt ist. Ue„brigens möchte es nicht unzuläßig seyn, eine „Beschreibung dieses Gefühls zu versuchen, „in Hoffnung, daß wir auf diese Weise zu

---

„in the same manner as if vve should en„deavour to define the feeling of cold or „passion of anger, to a creature vvho never „had an experience of these sentiments. „BELIEF is the true and proper name of „this feeling; and no one is ever at a loss „to knovv the meaning of that term; be„cause every man is every moment conscious „of the sentiment represented by it. It „may not, hovvever, be improper to at„tempt a *description* of this sentiment; in „hopes vve may, by that means, arrive at „some analogies, vvhich may afford a more

„einigen Analogien gelangen möchten, die „uns einer Einsicht in dasselbe näher bräch„ten. Ich sage also, daß Glaube nichts an„ders ist, als eine stärkere, lebendigere, „mächtigere, festere, anhaltendere Vorstel„lung eines Gegenstandes, als die Einbil„dungskraft allein je zu erreichen im Stande „ist. Diese Mannichfaltigkeit von Ausdrücken, „die sehr unphilosophisch scheinen mag, hat „allein zur Absicht, jenen Act der Seele zu „bedeuten, in welchem das Reale, oder was „dafür gehalten wird, mehr Gegenwart, „mehr Gewicht im Verstande, und einen „stärkeren Einfluß auf die Leidenschaften und

---

„perfect explication of it. J say then, that „belief is nothing but a more vivid, lively, „forcible, firm, steady conception of an „object, than vvhat the imagination alone „is ever able to attain. This variety of „terms, vvhich may seem so unphilosophi„cal, is intended only to express that act „of the mind, vvhich renders realities, or „vvhat is taken for such, more present to „us than fictions, causes them to vveigh „more in the thought, and gives them a

„die Einbildungskraft erhält, als das Erdich-
„tete. Es ist unnütz über Worte zu streiten,
„wenn wir in der Sache einig sind. Die
„Einbildungskraft hat über ihre Vorstellun-
„gen zu gebieten; sie kann sie auf alle mög-
„liche Weise mischen und verändern; sie kann
„erdichtete Gegenstände mit allen Umständen
„des Orts und der Zeit hervorbringen; sie
„kann sie mit dem vollen Anstrich der Wahr-
„heit, gerade wie sie hätten vorhanden seyn
„können, uns vor Augen stellen. Da aber
„dennoch die Einbildungskraft mit diesem
„Vermögen es für sich allein nie dahin brin-

„superior influence on the paſſions and ima-
„gination. Provided vve agree about the
„thing, it is needleſs to diſpute about the
„terms. The imagination has the command
„over all its ideas, and can join and mix
„and vary them, in all the vvays poſſible.
„It may conceive fictitious objects vvith all
„the circumſtances of place and time. It
„may ſet them, in a manner, before our
„eyes, in their true colours, juſt as they
„might have exiſted. But as it is impoſſi-
„ble that this faculty of imagination can

„gen kann, den Glauben zu bewürken, so ist „es klar, daß der Glaube nicht auf einer be„sonderen Natur oder Ordnung der Vorstel„lungen, sondern auf der Art ihrer Wahr„nehmung, und wie sie von der Seele em„pfunden werden, beruhe. Ich gestehe, daß „es unmöglich ist, dies Gefühl, oder diese „Art der Wahrnehmung vollkommen klar zu „machen. Es giebt Worte, die etwas ähn„liches ausdrücken; aber das wahre ei„gentliche Wort dafür ist **Glaube**, „ein Ausdruck, den jedermann im gemeinen „Leben versteht. Und die Philosophie kann

---

„ever, of itself, reach belief, it is evident, „that belief consists not in the peculiar na„ture or order of ideas, but in the *manner* „of their conception, and in their *feeling* „to the mind. J confess, that it is impossi„ble perfectly to explain this feeling or man„ner of conception. We may make use of „vvords, vvhich express something near it. „But its true and proper name, as vve ob„served before, is belief; vvhich is a term, „that every one sufficiently understands in „common life. And in philosophy vve can

„nicht mehr herausbringen, sondern muß da=
„bey stehen bleiben, daß Glaube Etwas von der
„Seele **Gefühltes** sey, welches die Be=
„jahung des Würklichen und seine Vorstellung,
„von den Erdichtungen der Einbildungskraft
„unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstel=
„lungen mehr Gewicht und Einfluß, setzen sich
„in größeres Ansehen, durchdringen die Seele,
„**und werden zum herrschenden**
„**Prinzipio unserer Handlungen.**"

Nun, was sagen Sie zu dieser Vorlesung?

Er.

Was jedermann wird sagen müssen. Nicht
allein

„go no farther than assert that *belief* is so-
„mething felt by the mind, vvhich distin-
„guishes the ideas of the judgment from
„the fictions of the imagination. It gives them
„more vveight and influence; makes them
„appear of greater importance, inforces
„them in the mind; *and renders them the*
„*governing principle* of our actions." —
Hume's Enquiry concerning Human Understanding. Sect. V. — Seite 71—73.
im 3ten Bande der von mir angezeigten Ausgabe seiner Essays.

allein derselbige Gebrauch des Wortes Glaube, sondern auch Ihr Satz: daß Glaube das Element aller Erkenntniß und Würksamkeit sey, liegt hier klar zu Tage. Es scheint sogar, daß Hume unter diesem Satz noch mehr befaßt, und ihm eine sich weiter verbreitende Anwendung giebt, als Sie.

Ich.

Allerdings. Ich gebe Ihnen hernach das Buch mit nach Hause, damit Sie den ganzen Abschnitt, und auch die beyden folgenden mit Muße und Aufmerksamkeit lesen. Das verzweifelte Wort Glaube kommt immer wieder vor, und Sie werden finden, daß wir ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen können.

Er.

Nun fehlte nichts, als daß Sie auch noch den Gebrauch des Wortes Offenbarung, bey der Wahrnehmung der Dinge ausser uns, aus dem Hume oder sonst einem berühmten Manne von eben so gutem Namen, zu rechtfertigen im Stande wären.

Ich.

Was der allgemeine Sprachgebrauch rechtfertigt, sollte das noch eines besondern Beyspiels oder Zeugnisses bedürfen? Wir sagen ja gewöhnlich im Deutschen, daß die Gegenstände sich uns durch die Sinne offenbaren. Eben so drückt man sich im Französischen, Englischen, Lateinischen und mehreren andern Sprachen aus. Mit dem besondern Nachdruck, welchen ich auf diese Redensart gelegt, kann sie im Hume nicht vorkommen; unter andern deswegen, weil er es überall unentschieden läßt, ob wir Dinge würklich ausser uns, oder blos **als** ausser uns wahrnehmen. Darum heißt es auch in der Stelle, die ich Ihnen eben vorlas: „das Reale, oder was dafür gehalten wird." Und nach seiner ganzen Denkungsart mußte er, in der speculativen Philosophie, dem skeptischen Idealismus geneigter als dem Realismus seyn. Der entschiedene Realist hingegen, der auf das Zeugniß seiner Sinne äussere Dinge unbezweifelt annimmt; nach dieser Gewißheit jede andere Ueberzeugung abwiegt, und nicht an-

ders denken kann, als daß aus dieser Grund-erfahrung alle Begriffe, selbst diejenigen, welche wir a priori nennen, müssen hergeleitet werden — Ein solcher entschiedener Realist, wie soll er das Mittel benennen, wodurch ihm die Gewißheit von äusseren Gegenständen, als Dingen an sich, zu Theil wird? Er hat nichts, worauf sein Urtheil sich stützen könnte, als die Sache selbst; nichts als das Factum, daß die Dinge würklich vor ihm stehen. Kann er sich mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung hierüber ausdrücken; ist nicht hier vielmehr die Wurzel dieses Worts, und die Quelle seines Gebrauchs zu suchen?

Er.

So scheint es allerdings.

Ich.

Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Denn wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders als bloße Bestimmun-

gen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen ausser uns sey, das von uns nur wahrgenommen wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklicheren Beywort für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas ausser ihm darstelle. Wir haben ja für das Daseyn an sich eines solchen Dinges ausser uns gar keinen Beweis *), als das Daseyn dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Daseyn gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie gesagt, demohner-

---

*) Critik der reinen Vernunft, S. 368.

achtet, daß wir es gewahr werden; behaupten, mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge würklich ausser uns vorhanden sind: daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht, umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns nur zu haben wähnen, sich nach unseren Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als gerade zu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.

Er.

Aber wenigstens doch keine unmittelbare?

Ich.

Unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Aber deswegen zu läugnen, daß sie durch ein natürliches Mittel dennoch geschehe; oder wie der Idealist, das Factum selbst, als der Vernunft entgegen, zu verwerfen: dies halte ich beydes dem ächten philosophi-

schen Geiste nicht gemäß. Zu oft setzen wir den innigsten Erfahrungen Schlüsse aus entfernten höchst unvollkommenen Erfahrungen entgegen, und bauen unbegreiflich auf dergleichen Schlüsse. Leibnitz hatte wohl Recht, da er sagte: Die Menschen suchen was sie schon wissen, und wissen nicht was sie suchen *).

Er.

Ich bin vollkommen Ihrer Meynung. — Mir schwebt itzt eine Stelle von Hume in Gedanken, auf die ich mich umsonst besinne, wo auch er, bey Gelegenheit der sinnlichen Vorstellungen, von Offenbarung spricht. Erinnern Sie sich nichts davon?

Ich.

Sie werden eine Stelle meynen, die in demselbigen Abschnitte steht, aus dem ich Ihnen zuerst vorlas. Den gegenwärtigen Punkt unserer Unterredung wird sie wohl nicht treffen. Sehen Sie hier!

---

*) Nouv. Essais. p. 138.

Er.

Ganz richtig. „Zu der Wahrhaftigkeit
„des höchsten Wesens seine Zuflucht zu neh-
„men, um die Wahrhaftigkeit unserer Sin-
„ne zu beweisen, wäre ein höchst sonderba-
„rer Umweg. Käme Gottes Wahrhaftig-
„keit bey dieser Sache im mindesten in An-
„spruch, so müßten unsere Sinne überall
„untrüglich seyn; weil Gott unmöglich be-
„trügen kann. Zu geschweigen, daß wenn
„die äusserliche Welt einmal in Zweifel ge-
„zogen wird, schwerlich noch Beweise für
„das Daseyn Gottes, oder irgend eine seiner
„Eigenschaften werden aufzutreiben seyn." *)
An der Seite, wo ich glaubte, paßt diese
Stelle freylich nicht; aber sie paßt an einer
andern, weil sie an die größte Schwierigkeit
erinnert, die sich bey dieser Sache überhaupt
findet, nemlich zu bestimmen: in wie fern
wir, vernünftiger Weise, dem Bericht unse-

*) Hume's Inquiry concerning Human Understanding. Sect. XII. Im 3ten Theil seiner Essays, S. 215.

rer Sinne glauben dürfen oder nicht. Daß sie uns unaufhörlich betrügen, liegt am Tage, und wenn man der Menge ihrer Täuschungen nachdenkt, so scheint der Argwohn sehr verzeihlich, daß unsere ganze sinnliche Welt, mit unserem Verstande, der sich ganz auf sie bezieht, weiter nichts, als ein optischer Betrug sey. Am mehrsten Genüge hierüber hat mir noch Bonnet mit denen Einschränkungen gethan, die er im XV. Hauptstücke seines analytischen Versuchs vorträgt.

Ich.

Was Bonnet an diesem Orte sagt, ist würklich sehr gut überdacht. Aber viel durchgedachter und tiefer ausgeholt, was Sie sich erinnern müssen, im Sophyle meines Freundes Hemsterhuis gelesen zu haben.

Nach dem Sophyle sind unsere Vorstellungen von den Gegenständen, das Resultat der Beziehungen, welche sich zwischen uns und den Gegenständen, und allem was uns von den Gegenständen trennt, befinden. So sind

zwischen uns und den sichtbaren Gegenständen, Licht, unsere Augen, der Verfolg der Nerven. Setzen wir jetzt z. B. für den Gegenstand die Zahl 4; für den Inbegriff von allem, was zwischen uns und dem Gegenstande ist, die Zahl 3; und für die Vorstellung des Gegenstandes, die Zahl 12. Nun wäre freylich 12 nicht = 4. Wäre aber die Zahl 4 nicht 4, so wäre 4 multipliciert mit 3, nicht 12. Die Vorstellung = 12, ist also weder die reine Vorstellung der für den Gegenstand gesetzten Zahl 4, noch der für den Inbegriff dessen, was sich zwischen ihm und mir befindet, gesetzten Zahl 3, noch der Handlung des Zusammen- und Aufnehmens: sondern sie ist die Vorstellung von 12. Betrachte ich nun z. B. eine Kugel, so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir), diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich

eine Säule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel befindet, dasselbige ist, was sich auch zwischen mir und der Säule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Säule wahrnehme, sich in diesen Gegenständen selbst befindet. — Sie begreifen, wie fruchtbar an Folgerungen diese Bemerkung seyn muß.

Auf diese Weise also zeigt Hemsterhuis, daß eine wahrhafte Analogie zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen seyn müsse; und daß in den Verhältnissen unserer Vorstellungen, die Verhältnisse der Dinge selbst, auf das genaueste gegeben werden; welches auch die Erfahrung bestätigt, indem sonst schwerlich eine Erfindung der Kunst, deren Ausführung nach einem bloßen Ideal versucht werden muß, je in der Würklichkeit zutreffen und gelingen würde.

Er.

In der That, diese Vorstellungsart befriedigt sehr. Sagen Sie mir: Hemsterhuis be-

hauptet doch auch, daß unsere Ueberzeugung von dem würklichen Daseyn (oder dem Daseyn an sich) der Dinge ausser uns eine unmittelbare Ueberzeugung sey?

Ich.

Wenigstens streift er nur an den Versuch, sie erst durch den Verstand herauszubringen.

Er.

Von Bonnet weiß ich, daß er diesen Weg einschlägt, und auch unser Ich, erst mit Hülfe der Einbildungskraft, durch eine Operation des Verstandes herausbringt.

Ich.

Wo wird derselbige Weg nicht eingeschlagen? Der Realist aber, wenn er ihn geht, muß nothwendig dem Idealisten in die Schlinge kommen.

Er.

Helfen Sie mir aus einer, in der ich mich in diesem Augenblick gefangen fühle. Ich glaubte begriffen zu haben, daß unsere Ueberzeu-

gung von dem eigenen Daseyn der Gegenstände unserer Vorstellungen, nur eine unmittelbare seyn könne; und nun deucht mir doch wieder, daß sie auf einer Schlußfolge beruhe. Einen Theil meiner Vorstellungen bringe ich willkührlich hervor, und verknüpfe sie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkührlich hervorbringen, noch sie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beyder Vorstellungen, der willkührlichen und unwillkührlichen in ihrer Entstehung und Verknüpfung, leitet mich zu dem Schlusse, daß jene eine Ursache ausser mir haben müssen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung, von würklich ausser mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen.

Ich.

So machen Sie es in der That? — Also hier dieser Tisch; dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren; meine Wenigkeit

die mit Ihnen spricht: wir werden, nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu Dingen an sich? Erst hinten nach, durch einen Begriff, den Sie uns beyfügen, gelangen wir dazu, daß wir wohl ausser Ihnen vorhanden, und nicht bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes seyn mögen? — Warum nicht? Die Vorstellung, als bloße Vorstellung, kann und muß ja wohl vorhergehen! Sie ist ja überall das Erste! Würklichkeit, Seyn, nur ein hinzukommendes Prädicat; weil unsere Seele eine Vorstellungskraft ist, folglich die Vorstellung als bloße Vorstellung vorab bewürken muß. Aus dem Orpheischen Ey des Denkbaren, das ist, aus dem Principio Contradictionis, gehen die Dinge, ohne den entbehrlichen Umstand der Realität, zuerst hervor; Möglichkeit ist. . .

Er.

Hören Sie auf, Sie werden ungeduldig.

Ich.

Es ist wahr; ich habe Mühe gelassen zu bleiben, wenn ich auf diesen Punkt komme.

Mir ist, als sähe ich die Leute auf den Köpfen gehen, unterdessen sie aus vollem Halse schreyen: Kopf oben! Kopf oben! Und, Kopf ab dem Ketzer, dem Kopf Verächter, der auf seinen Füßen stehen bleibt!

Er.

Sie wissen, daß ich hierüber mit Ihnen gleich denke, und es höchst ungereimt finde, die Materie aus der Form entspringen zu lassen: das Reale dem Idealen, das Würkliche dem Möglichen, die Sache dem Begriff als eine blos hinzukommende Bestimmung nur beyfügen zu wollen. Aber ist es denn eine eben so ungereimte Vorstellung, daß wir die Ueberzeugung von dem würklichen Daseyn der Gegenstände ausser uns daher erhalten, daß uns ihre Vorstellungen ohne unser Zuthun gegeben werden, und wir, bey geöffneten Sinnen, nicht einmal vermögend sind, sie abzuweisen; daher; daß wir uns dabey paßiv fühlen?

Ich.

Auch das Bewußtseyn wird uns ohne unser Zuthun gegeben; wir sind auch dieses nicht

vermögend abzuweisen, und fühlen uns dabey nicht weniger paßiv als bey denen Vorstellungen, die wir, von äusseren Dingen, nennen. Worinn liegt nun der Unterschied des leidenden Zustandes in beyden Fällen? *)

Er.

Ich sehe Licht! — Der Gegenstand trägt eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns bey, als das Bewußtseyn zur Wahr-

---

*) Vita est *principium perceptivum.*

Repræsentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, *revera perceptionem constituit.*

SENSIO est *perceptio quæ aliquid distincti involvit, & cum attentione & memoria conjuncta est.*

Leibn. Opp. II. P. I. p. 227. 232.

Vorstellungen von äussern Dingen, ohne Empfindung und Bewußtseyn, sind nach Leibnitzens Lehre nicht unmöglich; unmöglich aber, auch nach seiner Lehre, Empfindung und Bewußtseyn, ohne Vorstellung von äusseren Dingen.

nehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Würklichen ausser ihr und des Würklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen, zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.

Ich.

Sie haben's gefunden! Aber ich bitte, strengen Sie noch einmal Ihre ganze Aufmerksamkeit an, und fassen Sie Ihr Wesen in dem Punkte einer einfachen Wahrnehmung zusammen, damit Sie ein für allemal inne, und

für Ihr ganzes Leben unerschütterlich überzeugt werden: daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn muß; beydes in demselben Nu, demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Würkung anzufangen.

Er.

Gewiß, mein Freund, ich habe dies nun so gefaßt, daß nie mehr ein Zweifel dagegen in mir aufkommen kann. Mir ist nicht anders, als ob ich am hellen Mittage aus einem tiefen Traum erwachte.

Nun helfen Sie mir, wo möglich, aus noch Einem Traume.

Ich sehe vollkommen ein, daß wir bey der bloßen Wahrnehmung äusserlicher Dinge, nichts erfahren, was uns auf den Begriff von Ursache und Würkung leiten könnte. Aber

wie gelangen wir nun zu diesem Begriffe? Es ist schon so viel über diesen Gegenstand geschrieben worden, und wird nun von neuem so viel darüber geschrieben. Mendelssohn in seinen Morgenstunden gründet den Begriff von Ursache und Würkung auf die Wahrnehmung dessen, was beständig unmittelbar auf einander folgt; also, auf Erfahrung und Induction. Dieses läuft aber, wenn man die Sache gehörig auseinander setzt, auf eine bloße Erwartung ähnlicher Fälle hinaus; diese, auf eine angewohnte Verknüpfung in der Einbildungskraft; und so hätte David Hume gesiegt.

Ich frage: Sind wir gezwungen ihm diesen Sieg zu lassen? Meine Unterwerfung hat ein unüberwindliches Gefühl bisher verhindert, ob ich gleich in der Welt bey allen Verknüpfungen des Vorhergehenden und Nachfolgenden, würklich nichts weiter wahrnehme, als das Beständige der unmittelbaren Folge. Helfen Sie mir aus dieser Verwirrung, wenn Sie sich nicht etwa selbst darinn befinden.

Ich.

Ich befinde mich nicht in dieser Verwirrung, habe mich aber ehmals darinn befunden, und ich will Ihnen treu erzählen, wie ich herausgekommen bin.

Wenn ich etwas weiter zurückgehe, als Sie es für nöthig halten möchten, so trösten Sie sich damit, daß unsere Aufmerksamkeit einer kleinen Erfrischung wohl bedarf, und daß es zu unserem besseren, selbst zu unserem geschwinderen Fortkommen dienen wird, sie ihr zu gönnen. — Aber lassen Sie mich vorher ins Vorzimmer sehen, ob niemand da herum ist. Denn ich werde nicht von mir erzählen können, ohne von mir selbst zu reden, und Sie wissen, wie leicht bescheidene Leute ein gewaltiges Aergerniß nehmen, und anstatt mit Einem, mit zehn Mühlsteinen herbey eilen: sintemal sie keine der Geringsten sind.

Er.

Ich höre Sie ungern auf diese Weise scherzen, denn es beweist, daß Sie elendes Gewä-

sche doch nicht ganz unbemerkt lassen, und ich wüßte nicht, was ich Sie nicht lieber aufs Spiel setzen sähe, als den frischen Muth, wobey Sie jederzeit so offen, und so unbekümmert waren.

Ich.

Fürchten Sie nichts! Aber Ihre Warnung ist gut, und ich will sie nicht vergessen. Hören Sie nun meine treue Erzählung; und es höre mit wer Lust hat.

So lange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äusserer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde. Objective Wahrheit und Würklichkeit, war in meinem Sinne eins, so wie deutliche Vorstellung des Würklichen und Erkenntniß. Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ; die aussersinnlich, übersinnlich, oder nicht genetisch war: dafür war ich blind, ganz stockblind. So habe ich

den mathematischen Punkt, die mathematische Linie und Fläche, so lange als bloße Hirngespinste, oder, nach einem Ausdruck des Voltaire, comme de mauvaises plaisanteries angesehen, bis sie mir nicht mehr vor dem Cörper, sondern erst nach demselben, und in umgekehrter Ordnung erklärt wurden: die Fläche, als das Aeusserste, das Ende, oder die Grenze des Cörpers; die Linie, als das Aeusserste der Fläche; der Punkt, als das Aeusserste der Linie. Nicht eher verstand ich das Wesen des Cirkels, bis ich seine Entstehung aus der in Einer Richtung fortgesetzten Bewegung einer Linie, wovon das eine äusserste Ende beweglich, das andre unbeweglich wäre, begriff.

Er.

Und die Natur des Cörpers selbst?

Ich.

Davon nachher. Ich erzähle gegenwärtig blos.

Diese meine philosophische Idiosynkrasie verursachte mir früh eine Menge unangenehmer

Begegnungen. Dummheit wurde mir beständig, und sehr häufig Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgeworfen. Aber weder Schimpfworte, noch die härtesten Behandlungen konnten mich von meinem Uebel heilen. Man gewann nur so viel, daß ich selbst eine sehr schlechte Meynung von meinen Geistesfähigkeiten bekam, die mich um so mehr drückte, da sie mit der brennendsten Begierde nach philosophischen Einsichten verknüpft war.

Eine sehr glückliche Wendung nahm mein Schicksal, da ich nach Genf kam. Mein Lehrer in der Mathematik, der alte rechtschaffene Durand, rieth mir, die Algeber bey Le Sage zu hören, und führte mich bey demselben ein.

Le Sage wurde mir bald sehr gut, und ich hieng an ihm, von meiner Seite, mit der innigsten Ehrfurcht, und dem liebevollesten Zutrauen.

An einem Morgen, da ich es nach der Lehrstunde wagte, den vortreflichen Mann wegen eines wissenschaftlichen Anliegens um Rath zu fragen, erkundigte er sich umständlicher nach

der Eintheilung meiner Stunden, und jedem Gebrauch meiner Zeit. Er wunderte sich, da er hörte, daß ich keinen Unterricht in der Philosophie nähme, sondern sie blos für mich triebe. Ich versicherte ihn, ich wäre von so schwerem und langsamem Begriff, daß ich bey jedem auch dem deutlichsten Lehrer zurückbliebe, folglich aus dem Zusammenhange käme, und nur meine Zeit verlöre. — „Vous êtes malin!" sagte Le Sage lächelnd. — Ich wurde über und über roth, wie eine Flamme, und stammelte eine Betheurung nach der andern heraus, daß ich im Ernst gesprochen hätte. Ich versicherte, daß ich von Natur der unfähigste Mensch wäre, der je gebohren worden, und allein durch den hartnäckigsten Fleiß etwas von meiner Dummheit überwunden hätte. Ich war reich an Erläuterungen und Beyspielen, die Wahrheit meiner Aussage zu bekräftigen, und es recht augenscheinlich zu machen, daß es mir durchaus an glücklichen Anlagen fehle; an Penetration, an Einbildungskraft, an allem. Le Sage that verschiedene Fragen, die ich mit der Treuherzigkeit eines Kindes beant=

wortete. Er faßte darauf meine Hand in seine beyden Hände, und drückte sie mit einer Bewegung, die ich noch fühle.

An dem Abend desselbigen Tages hörte ich etwas meine Windeltreppe heraufkommen ins vierte Stock, und mit einem sachten Pochen an meine Thüre die Worte: „Est-il permis?" — Eine bekannte Stimme. Ich flog auf, und vor mir stand Le Sage.

Er.

Mir klopft das Herz, indem ich mir vorstelle, wie Ihnen seyn mußte. Dergleichen Erscheinungen hat man nur in dem Alter, unter solchen Umständen; sie gehören in die Zeit der Patriarchen und der Unschuld, wo die Himmlischen noch die Hütten der Sterblichen besuchten.

Ich.

Denken Sie Sich einen feurigen, und eben so weichherzigen Jüngling, voll Schüchternheit und Mißtrauen in sich selbst, und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde. . .

Mit diesem Abend fieng eine neue Epoche meines Lebens an. Le Sage zeigte mir an verschiedenen Beyspielen, daß was ich geglaubt hatte nur nicht begreifen zu können, größtentheils entweder leere Worte oder Irrthümer waren; ermahnte mich auf meinem Wege getrost fortzugehen, und allenfalls nur auf sein Wort, wenn ich nicht anders könnte, guten Muth zu fassen. Ich äusserte den Wunsch, über S'Gravesande Introductionem ad Philosophiam, mit nicht mehr als zwey oder drey andern Studierenden, einen Privatunterricht von ihm zu erhalten. Er versprach, dieses sogleich ins Werk zu richten, welches auch geschah. Durch meinen liebreichen Gönner kam ich bald in die vortheilhaftesten Verbindungen, unterdessen ich von ihm selbst, als wäre ich sein leiblicher Sohn, geleitet und bewacht wurde; letzteres auf eine damals von mir unbemerkte Weise, indem er seine Väterliche Sorgfalt, unter den Aeusserungen und Begegnungen einer beynah Brüderlichen Vertraulichkeit mit der holdesten Zärtlichkeit zu verbergen wußte.

So verstrichen mir zwey der glücklichsten,

und gewiß der fruchtbarsten Jahre meines Lebens.

Ich hatte mich unter die Medicinische Facultät begeben, und lag meinem Vater an, mich nach Glasgow zu schicken: da auf einmal meine Aussichten verrückt, und die Anschläge meiner Gönner und Freunde vernichtet wurden.

Meine Zurückkunft nach Deutschland traf gerade in die Zeit der Aufgabe der Berliner Akademie über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften. Keine Frage hätte meine Aufmerksamkeit in einem höheren Grade reitzen können. Ich erwartete mit Sehnsucht die Herausgabe der Abhandlungen. Dieser Zeitpunkt erschien, und wurde mir auf eine doppelte Weise merkwürdig.

Die gekrönte Schrift erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals schon sehr berühmten philosophischen Verfassers in mir erregt hatte. Desto größer war die Ueberraschung, da ich in der zweyten Abhandlung, die nur hatte accedieren können, Winke und

Aufschlüsse fand, die meinen Bedürfnissen nicht angemessener hätten seyn können. Diese Abhandlung verhalf mir zur vollkommenen Entwickelung derjenigen Begriffe, in welchen die Ursache meiner so hart bescholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniß meiner Idiosynkrasie verborgen lag.

In der gekrönten Abhandlung war es mir besonders auffallend gewesen, den Beweis vom Daseyn Gottes aus der Idee so weitläufig erörtert, und seine Bündigkeit mit so großer Zuverläßigkeit behauptet zu finden. Der Zustand, in welchen ich über dem Lesen dieser Abschnitte gerieth, war von der sonderbarsten Art.

Er.

Wie, Sie kannten diesen Beweis, oder seine Ausführung noch so wenig?

Ich.

Ich kannte beydes. Da mir aber dieser Beweis in jeder Gestalt als subreptiv gleich aufgefallen war, und ich überall nur die Bestätigung meines Urtheils gefunden hatte: so

kam die gegenwärtige späte Störung in dieser Ruhe mir ganz unerwartet.

Er.

Der Beweis machte also diesesmal doch mehr Eindruck auf Sie?

Ich.

Das nicht. Ich fühlte nur die Nothwendigkeit, ihn jetzt aus dem Grunde zu studieren, um seinen Fehler augenscheinlich darthun zu können, und seine Kraft bey andern mir selbst vollkommen begreiflich zu machen.

Er.

Ich verstehe Sie nicht genug.

Ich.

Sie sollen mich sogleich verstehen. Immer war das meine Art, wenn ich Behauptungen, die mir ungegründet oder irrig schienen, von einem guten Kopf so vorgetragen fand, daß der Vortrag selbst bewies, er habe die Sache reiflich, mehr als einmal, und von verschiedenen Seiten betrachtet: daß es mir dann

nicht genug war, von meiner entgegen gesetzten Meynung zu wissen, daß sie auf eben so reifliches Nachdenken gegründet sey, um so fort zu schließen, weil Wahrheiten nicht miteinander im Widerspruch stehen können, daß die mit meiner, als Wahrheit erwiesenen Meynung im Widerspruch stehende Behauptung, schlechterdings ein Irrthum seyn müsse. Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bey mir kam es darauf an: nicht die entgegen gesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie **vernünftig** zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren, und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisieren im Stande war. Eh' ich es dahin gebracht hatte, konnte ich mich nicht überreden, den Mann mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tieferen Verstand, und eine Menge

Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieser Weise abgegangen, und hoffe, sie bis an mein Lebens Ende zu behalten. — Nun denke ich, werden Sie den Zustand leicht begreifen, in den ich über dem Lesen der kritischen Stellen in Mendelssohns Abhandlung gerieth.

Er.

Vollkommen. Sie sahen, er stand noch, nun seit mehr als hundert Jahren, dieser Beweis, den ein Cartesius aufgefunden und bearbeitet, ein Leibnitz angenommen, und noch einmal bearbeitet hatte, und auf den noch immer trefliche Weltweisen mit vollkommener Zuversicht sich stützten. Nach Ihren Grundsätzen hiebey zu verfahren, war ein Unternehmen, vor dem Sie schon etwas zurückbeben durften.

Ich.

Ich griff ohne weiteres die Sache an, indem ich, nach meiner Gewohnheit, rastlos den historischen Faden verfolgte. Und hier ist die Epoche meiner näheren Bekanntschaft mit den Schriften des Spinoza. Ich hatte im

Leibnitz gelesen, daß der Spinozismus der übertriebene Cartesianismus sey. Die Principia Philosophiæ Cart. des Spinoza waren mir bekannt, und ich erinnerte mich aus den angehängten Cogitatis Metaphysicis, was für eine von der Cartesianischen ganz verschiedene Anwendung der Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe dort erhielt. Die Opp. Posth. besaß ich nicht, fand aber glücklich bey einem Freunde, unter Wolfs Schriften, die Ethik in einer Uebersetzung, welche der Wolfischen Widerlegung vorgedruckt war. Hier stralte mir der Cartesianische Beweis in seinem vollen Licht entgegen, und alles was ich suchte war mit einem Mal gefunden. Meine Freude wurde durch die Betrachtung unterbrochen, daß die Wahrheit anstatt dem Menschen entgegen zu kommen, ihn zu fliehen scheine, und den größten Scharfsinn oft am weitesten hinter sich zurücklasse. Denn was kann klarer und deutlicher, was kann selbst auffallender seyn, als die Wahrheit folgender Sätze.

Das Seyn ist keine Eigenschaft, sondern es

ist das, was alle Eigenschaften trägt. Die Eigenschaften sind des Seyns; sind nur an ihm; Modificationen, Aeusserungen desselben.

Folglich: da alle Dinge nur als Beschaffenheiten eines zum Grunde liegenden Realen, oder Absoluten Seyns, gedacht werden können: so ist es ungereimt, ihre Möglichkeit als das Erste zu setzen, und von dieser Möglichkeit zu reden, als wenn sie etwas absolutes wäre, das für sich bestehen oder wenigstens gedacht werden könnte; ungereimt im höchsten Grade, anstatt die Beschaffenheiten aus dem Realen herzuleiten, das Reale aus den Beschaffenheiten herleiten zu wollen.

Der Begriff von Gott ist aus Vorstellungen von Beschaffenheiten zusammen gesetzt. Es muß dargethan werden, daß diese Beschaffenheiten sich im Seyn befinden, wenn man einen Gott darthun will. Ist nun der Begriff von Gott nach der Weise des Spinoza gebildet, so daß das höchste Wesen nichts anders als das Reale selbst ist, und seine Werke nichts anders als die Beschaffenheiten dieses

Rea=

Realen: dann hat es mit der Cartesischen Demonstration seine gute Richtigkeit, und der Begriff von Gott ist zugleich der unumstößlichste Beweis seines nothwendigen Daseyns. Ist aber der Begriff von Gott aus Deistischen Vorstellungen zusammengesetzt, nach welchen Gott nicht sowohl das höchste, als ein Wesen ausser allen Wesen ist: alsdann läßt sich weder die innerliche Wahrheit des Begriffes aus ihm selbst darthun, noch seine Verknüpfung mit dem nothwendigen Daseyn zu Stande bringen, wenn man auch vorläufig die wahre Ordnung der Dinge ganz umkehren wollte, um die Materie aus ihrer Form, das Reale oder das Subject aus seinen Prädicaten, die Sache aus ihren Beschaffenheiten entstehen zu lassen.

Er.

Ich finde dies alles ganz ungemein klar. Aber Ihre Bemerkung: daß die Wahrheit, anstatt dem Menschen entgegen zu kommen, ihn zu fliehen scheine, ist nicht in meiner Art zu sehen. Mir däucht die Wahrheit kommt dem Menschen nicht allein entgegen, sondern

sie dringt sich ihm auf. Wenn er aber, mißtrauisch gegen ihren Unterricht, sich von ihr wegwendet, so erhebt sie nicht die Stimme, um sich Gehör zu erzwingen. Aber sie verstummt auch nicht, und verläßt nicht ihren Platz. Sieht der Abgewendete im Entweichen sich öfter nach ihr um, so wird seine Bewegung sphärisch, und er findet sich am Ende wieder an der Stelle, wo er sie verließ. Sieht er hingegen im Entweichen sich nie mehr nach ihr um, so verliert er sie auf immer. — Mit andern Worten. Es kostet dem Menschen viel saure Mühe und Arbeit, bis er es dahin bringt, seinen Sinnen, der natürlichen Verknüpfung ihrer Vorstellungen im Verstande, und den daraus gezogenen gemeinen Schlüssen der Vernunft, nicht mehr zu trauen. Nachdem er sich unter die Oberfläche, wo es hell war, ins Dunkle gewühlt hat, kommt alles auf die Richtung an, die er gewinnt. Ist die Richtung schief, so verschwindet ihm bald auch der letzte Schimmer von Licht, und er gräbt in tausend Krümmungen ewig unter der Rinde fort. Ist aber seine Richtung senkrecht,

so trift er, wenn ihm die Kräfte nicht ausgehen, auf den Kern, und lernt das Aeussere aus dem Inneren, den Schein aus dem Wesen verstehen. — Ich sage, was ich ahnde, nicht was ich selbst erfahren habe.

Ich.

Wie liebe ich Sie wegen dieser Ahndung, die so ganz auch die meinige ist, wie Sie bald hören werden.

Lassen Sie uns eilen!

Da ich mit dem Cartesianischen Beweise im Reinen war, trug ich meine Betrachtungen darüber in einen kleinen Aufsatz, der sich noch unter meinen Handschriften finden muß, zusammen. Diesen Aufsatz zeigte ich einem Freunde, der Metaphysik mit Eifer unter Wolf und Mayer studiert hatte, und ein sehr scharfsinniger Mann war. Und nun stellen Sie sich meinen Verdruß vor: weder mein Aufsatz, noch alle Erläuterungen, die ich mündlich hinzuthat, konnten meinen Freund von seinem Glauben an den Cartesianischen Beweis abbringen. Dasselbige begegnete mir

mit einem andern Gelehrten, einem Schüler des Daries, und sehr philosophischen Kopfe, der in einer benachbarten Stadt wohnte. Das Fehlschlagen dieser beyden Versuche lag mir auf eine unangenehme Weise in Gedanken, und ich sann auf Mittel, wie sich die Sache noch deutlicher machen ließ. Um diese Zeit kam mir der XVIIIte Theil der Litteraturbriefe zu Gesicht, welcher die Beurtheilung von Kants einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes enthält. Der gnädig seyn wollende, nicht sehr empfehlende Ton, in welchem hier von dieser Schrift gesprochen wird, verhinderte mich nicht, im höchsten Grade aufmerksam auf sie zu werden. Die ausgezogenen Sätze und Stellen sagten mir genug *). Meine Begierde, die Abhandlung

---

*) Briefe, die neueste Litteratur betreffend, Th. XVIII. S. 69. u. f. f.

„Das Daseyn ist gar kein Prädikat oder
„Determination von irgend einem Dinge;
„sondern es ist die absolute Position eines

selbst zu besitzen war so groß, daß ich, um

„Dinges, und unterscheidet sich dadurch von
„einem jeglichen Prädikat, welches als ein
„solches jederzeit blos Beziehungsweise auf
„ein anderes Ding gesetzt wird. — Das Da-
„seyn kann also nicht als eine Beziehung auf
„ein Ding angesehen werden; sondern es ist
„das Ding selbst, es ist das Subject, dar-
„auf alle Eigenschaften, die durch den Na-
„men des Dinges bezeichnet werden, Bezie-
„hung haben. — Daher muß man nicht sagen:
„Gott ist ein existierend Ding; sondern um-
„gekehrt: ein gewisses existierendes Ding ist
„Gott, oder es kommen ihm alle die Eigen-
„schaften zu, die wir unter dem Namen Gott
„begreifen."

„**Die innere Möglichkeit setzt allezeit
„ein Daseyn voraus.** Wenn kein Mate-
„riale, kein Datum zu denken wäre, so
„könnte auch keine innere Möglichkeit gedacht
„werden. Wäre nun alles Daseyn aufgeho-
„ben, so wäre nichts absolute gesetzt, und
„überhaupt also auch nichts gegeben; es wäre
„also auch kein Materiale zu etwas Denkli-
„chen da, folglich fiele auch alle innere Mög-
„lichkeit hinweg. — Die innere Möglichkeit

sicherer zu gehen, zugleich an zwey verschiedene Orte darum schrieb.

Ich hatte keine Reue über meine Ungeduld. Gleich die erste Betrachtung, vom Daseyn überhaupt, schien mir denselben Mann zu verrathen, der mich durch seine accedierte Abhandlung über die Evidenz in

---

„muß also ein Daseyn voraussetzen, und jedes innere Mögliche hat, quoad materiam, „seinen Realgrund im Daseyn der Sache.“

„Weil alles Mögliche etwas Würkliches „voraussetzt, wodurch das Materiale alles „Denklichen gegeben wird, so muß eine gewisse Würklichkeit seyn, deren Aufhebung „selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige, dessen Aufhebung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Also existiert etwas „absolut nothwendiger Weise.“

„Was den letzten Grund von einer inneren „Möglichkeit enthält, muß ihn von allen „überhaupt enthalten, und es kann dieser „Grund nicht in verschiedene Substanzen „vertheilt seyn.“

einem so hohen Grade schon verpflichtet hatte. Meine Freude stieg unter dem Fortlesen bis zum lauten Herzklopfen; und ehe ich an mein Ziel, das Ende der IIIten Betrachtung gekommen war, hatte ich verschiedene Male aufhören müssen, um mich zu einer ruhigen Aufmerksamkeit von neuem fähig zu machen.

Er.

Sie erinnern mich an Malebranche, der ein ähnliches Herzklopfen bekam, da er von ohngefähr über des Cartesius Abhandlung vom Menschen gerieth. Fontenelle macht dabey eine schöne Anmerkung. „Die unsicht„bare und unnützliche Wahrheit," sagt er, „ist nicht gewohnt, so viel Anhänglichkeit und „Wärme bey den Menschen anzutreffen; und „die gewöhnlichsten Gegenstände ihrer Lei„denschaften müssen oft mit weniger zufrieden „seyn *)."

---

*) L'invisible & inutile verité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, & les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux

Ich.

Sie thun mir auf alle Weise zu viel Ehre mit dieser Vergleichung an. Meine Freude war zu stark mit persönlichem Interesse untersetzt. Aber ich könnte Ihnen ein Beyspiel erzählen, das mir etwas rühmlicher ist, wo ich in einen ähnlichen Zustand bey einem Buche gerieth, mit dessen Inhalt eine solche Erscheinung bis zum Lächerlichen contrastiert. Es war eine Vernunftlehre! Die Vernunftlehre des Reimarus.

Er.

Und das kam so ganz allein von dem Buche?

Ich.

Wie es möglicher Weise von ihm allein nur kommen konnte. Eine Beziehung auf mich mußte freylich da seyn. Ich hatte die besten Vernunftlehren gelesen und studiert; hatte sogar selbst schon eine zusammengereimt; aber

---

d'y en trouver autant. Oeuvres de Fontenelle, Tom. V. p. 430.

keine, auch nicht mein eigenes Gemächte, stimmte im Gange der Entwickelung und der Bestimmung eines Begriffes durch den andern nach diesem Gange, zu meiner individuellen Sinnes- und Denkensart, wie die von Reimarus *).

---

*) Seit einem Jahre bin ich Unbescheidener (S. über Bescheidenheit und Unbescheidenheit Anti-Götze IV. S. 14.) ein paar Mal von bescheidenen Gelehrten ermahnt worden, mich der ersten Sätze der Logik zu erinnern. Ich will diese Humanität durch eine andere erwiedern, indem ich einige §§. aus der Einleitung zur Vernunftlehre des vortrefflichen Reimarus hier einrücke, deren wiederholte Einschärfung nicht anders als sehr nützlich seyn kann.

§. 21. „Weil die Erfahrung lehret, daß „wir nicht von allen und jeden Dingen so „klare und deutliche Vorstellungen haben, „als zur Einsicht ihrer Einstimmung und „ihres Widerspruchs erfordert wird, so hat „die Vernunft in ihrem Gebrauche Schran- „ken. Alles, wovon wir eine zur Verglei- „chung erforderliche Klarheit und Deutlichkeit

Er.

Das heißt: Sie sahen sich in einem Spiegel, welcher Sie verschönerte.

„haben, ist innerhalb der Schranken der „Vernunft, und gehöret vor ihren Richterstuhl. Aber, wo wir die zur Vergleichung „nothwendige Klarheit und Deutlichkeit nicht „haben, da ist die Sache ausser den Schranken unserer Vernunft, wir haben keinen „rechten Begriff davon, und können nicht „davon urtheilen."

§. 25. „Weil sich der richtige Gebrauch der „Vernunft nach den Schranken der erforderlichen Klarheit und Deutlichkeit richtet: so „besteht der Mißbrauch der Vernunft „in einer solchen Anwendung der Regeln der „Einstimmung und des Widerspruchs auf „vorkommende Fälle, welche über die Schranken der erforderlichen Klarheit und Deutlichkeit gehen."

„Man wird also die Vernunft mißbrauchen, „wenn man, bey unzulänglicher Klarheit und „Deutlichkeit, etwas gegen die erste Regel, „für nothwendig; gegen die IIte Regel, für „unmöglich; gegen die IIIte Regel, für mög-

Ich.

Oder machte mir nur weiß, daß die Gestalt

„lich; gegen die IVte Regel, für gewiß; ge=
„gen die Vte Regel, für wahrscheinlich hält.
„Wie nun der richtige Gebrauch der Vernunft
„zur Wahrheit führet: so ist der Mißbrauch
„der Vernunft die Quelle alles Irr=
„thums.

§. 26. „Allein, niemand kann wissentlich
„ohne und wider die Regeln der Vernunft
„etwas gedenken. Da nun doch alle Irrthü=
„mer daraus entstehen, daß wir ohne und
„wider die Regeln der Vernunft etwas ge=
„denken: so muß aller Irrthum aus der Un=
„wissenheit unseres Mangels an der zur Ein=
„sicht erforderlichen Klarheit und Deutlich=
„keit, d. i. aus der Unwissenheit un=
„serer Vernunftschranken, entstehen.

„Solche Unwissenheit seiner Vernunft=
„schranken bringen eines Theils die Schran=
„ken der Vernunft selbst mit sich; indem ei=
„ner, so zu reden, kein Arges daraus hat,
„daß noch ein mehreres zur Einsicht erfordert
„werden sollte. Andern Theils setzet eine
„starke Neigung und Abneigung des Willens,

die ich erblickte, die meinige in einem Spiegel sey? Glauben Sie Ihrem Urtheile, wenn Sie können, und hören Sie nur jetzt meine Antwort auf Ihre Frage über Ursache und Würkung.

Aus dem, was ich Ihnen über meine Methode zu philosophieren, die ich Sie nur wollte recht ins Auge fassen lassen, gesagt habe, können Sie leicht urtheilen, daß es keine schlechtere giebt, um geschwinde von der Stelle zu kommen. Ich brauchte Wochen, wo andre nur Stunden; Monate, wo sie nur Tage; Jahre, wo sie Monate gebrauchen. Ein solches langsames Weiterkommen hat aber das Gute, daß man um dies wenige

---

„den Verstand, durch Uebereilung, in die „Unwissenheit seines Mangels an nöthiger „Einsicht. Denn, wenn man allzu wißbe„gierig ist, oder zum voraus gerne will, daß „etwas wahr oder falsch sey, so ist man nicht „geneigt, zu untersuchen, ob man auch genug „Erkenntniß dazu habe." Reimarus Vernunftlehre, 3te Aufl. Hamburg, 1766. S. 15. 20 & 21.

denn in der That doch weiter kommt, und den Verdruß nicht hat, indem man abschneiden wollte, in die Irre gerathen zu seyn, und nun auf dem Rückwege sich noch zehn, noch zwanzigmal aufs neue zu verirren. Hingegen auch das Böse, daß es marternd ist bis zur Verzweiflung, an schwürigen Stellen auszuhalten, bis entscheidende Merkmale des rechten Weges sich entdecken.

An eine solche Stelle kam ich, da ich die Möglichkeit der Entstehung eines würklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwickelung einer deutlichen Vorstellung aus einer verworrenen, begreiffen, und das principium *generationis* aus dem principio *compositionis* herleiten sollte. Wenn ich den Satz des Grundes recht gefaßt hätte, stand in meinen Büchern, so müßte ich auch die nothwendige Verknüpfung von Ursache und Würkung in der Zeit, oder die Quelle des würklichen Aufeinanderfolgens deutlich einzusehn im Stande seyn.

Der Satz des Grundes läßt sich leicht er=

klären und beweisen; er sagt weiter nichts aus, als das totum parte prius esse necesse est des Aristoteles; und dieses totum parte prius esse necesse est heißt, in dieser Beziehung, wieder nichts anders, als idem est idem.

Drey Linien, die einen Raum einschließen, sind der Grund, das principium essendi, compositionis, der in einem Triangel befindlichen drey Winkel. Der Triangel aber ist nicht vor den drey Winkeln da, sondern beyde sind zugleich in demselben untheilbaren Augenblick vorhanden. Und so verhält es sich überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen; wir werden uns nur des Mannichfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Weil aber dieses succeßiv geschieht, und eine gewisse Zeit darüber verfließt, so verwechseln wir dieses Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge selbst, und glauben die würkliche Folge der Dinge eben so erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe, aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstel-

lung erklären läßt. — Ich weiß nicht, ob ich mich deutlich genug mache?

Er.

Ich glaube Sie zu verstehen.

Ich.

Sie müssen nicht glauben. Ναφε, και μιμνας ἀπιςειν! Ich will suchen mich noch deutlicher zu machen.

Stellen Sie sich einen Zirkel vor, und machen Sie sich davon einen deutlichen Begriff. Wenn der Begriff genau bestimmt ist, und nichts ausserwesentliches enthält, so wird das Ganze, welches Sie sich vorstellen, eine ideale absolute Einheit haben; und alle Theile werden, nothwendig miteinander verknüpft, aus dieser Einheit hervorgehen. Nun haben wir, wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung des Successiven reden, und das Verknüpfende selbst in der Zeit uns dabey vorzustellen glauben, nie etwas andres wahrhaft in Gedanken, als gerade ein solches Verhältniß wie das bey'm Zirkel; ein Ver-

hältniß, worin alle Theile zu einem Ganzen würklich schon vereinigt, und zugleich vorhanden sind. Die Succeßion, das objective Werden lassen wir aus; als wenn es sich von selbst begriffe, wie es sinnlich sich von selbst vor Augen stellt; da doch gerade dieses, nemlich das Vermittelnde der Begebenheit, der Grund des Geschehens, das Innere der Zeit, kurz das principium *generationis* dasjenige ist, was eigentlich erklärt werden sollte. — Sind Sie nun gewiß, daß Sie mich verstehen?

Er.

Ich will Sie in den Stand setzen selbst darüber zu urtheilen, indem ich Ihre Hauptsätze wiederhole.

Aus dem Begriffe eines Dreyecks, folgt der Begriff dreyer in ihm befindlicher Winkel, und das Dreyeck ist auch der Zeit nach im Begriffe, oder subjectiv, würklich vor den drey Winkeln. In der Natur aber oder objectiv sind die drey Winkel und das Dreyeck zugleich. Und so sind auch Ursache und Würkung im

Ver-

Vernunftbegriffe überall zugleich und in einander. Dieser Vernunftbegriff ist aus dem Verhältniße des Prädikats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen genommen, und enthält gar nichts von einem Hervorbringen oder Entstehen, das objectiv, oder ausser dem Begriffe wäre.

Ich.

Sehr gut. — Aber wird uns dies nicht zwingen anzunehmen, daß in der Natur alles zugleich, und was wir Succeßion nennen, eine bloße Erscheinung ist?

Er.

Sie haben diesen paradoxen Satz schon in Ihrem ersten Briefe an Mendelssohn vorgetragen *). Aber mir deucht, er kann weder

---

*) „Im Grunde ist das, was wir Folge oder „Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die „reelle Würkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und „allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer nach „der Wahrheit, nur eine gewisse Art

dem Spinoza zugehören, noch von Ihnen im Ernst angenommen werden.

Ich.

Dieser allerdings paradoxe Satz gehört nicht dem Spinoza, und wird auch von mir nur als bloße Folgerung behauptet. Seit fünfzehn Jahren und länger, habe ich ihn gegen manchen Philosophen vertheidigt, und keiner hat mir im Schlusse einen Fehler zeigen können. Aber Mendelssohn war der erste der es unbedenklich fand ihn gelten zu lassen.

Er.

Wenn ich nicht irre, so tadelte er blos, daß Sie Wahn anstatt Erscheinung geschrieben hatten?

Ich.

Nichts als dieses *). Ich weiß aber noch

„und Weise seyn, das Mannigfaltige im „Unendlichen anzuschauen." Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 17.

*) In den Erinnerungen. „Was Sie hierauf „von Folge und Dauer sagen, hat völlig

immer nicht, warum man eine Erscheinung, die gar nichts objectives enthält, und sich dennoch als etwas objectives darstellt: warum man eine solche leere Erscheinung nicht einen Wahn nennen sollte? Das objective Vorbilden derselben ist ja als objectiv, ein eigentliches Blendwerk, und keine Erscheinung.

Er.

Und ich begreife nicht, wie die objective Erscheinung der Folge, eine blos subjective Art und Weise seyn sollte, das Mannigfaltige im Unendlichen anzuschauen. Wenn Sie den Apfel, den Sie da eben schälen, nun gleich durchschneiden, so werden wir Kerne zu sehen bekommen; und wenn Sie von diesen Kernen künftiges Frühjahr einen in die Erde stecken, so wird nach einigen Monaten aus

---

„meinen Beyfall, nur daß ich nicht sagen „würde, sie seyn bloßer Wahn. Sie sind „nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man „doch von bloßem Wahn unterscheiden muß." Mendelss. an die Freunde Leßings. S. 44.

ihm ein Reis in die Höhe schießen. Und nun möchte ich wissen, wie diese Folge von Erscheinungen im Würklichen sich aus einer Art und Weise das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen begreifen ließe. Die objective Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, ist ja etwas noch ganz anderes, als das Succeßive der Handlung des Wahrnehmens in mir. Und auch ohne diese offenbare Verschiedenheit: Was macht denn das Successive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Successive in andern Erscheinungen? Müssen wir dies Succeßive im Denken nicht aus den Organen, aus dem Allmählichen der Bewegung, welcher sie unterworfen sind: folglich aus etwas ausser der Denkkraft erklären? Wären die Gegenstände alle zugleich, das ist, in unveränderlichen Verhältnissen dem denkenden Wesen auf einmal gegenwärtig, so würden sie auch nur Eine unveränderliche Vorstellung in ihm ausmachen.

Ich.

Sie kommen mir den halben Weg entge-

gen. Also, das Successive selbst ist das Unbegreifliche; und der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt, uns dasselbe zu erklären, könnte uns verführen, die Realität aller Succeßion zu läugnen. Denn wenn es mit dem Principio generationis nicht anders beschaffen ist, wie mit dem Principio compositionis, so muß jede Würkung als mit ihrer Ursache objectiv zugleich vorhanden gedacht werden. Ist diese Würkung wieder Ursache, so muß ihre unmittelbare Folge abermals mit ihr zugleich seyn, und so bis ins Unendliche. Also können wir auf diese Weise schlechterdings nicht zu einem Begriffe gelangen, der uns die Erscheinung der Folge, der Zeit, oder des Fließenden erklärte. Denn zwischen die Ursache A und die Würkung B ein Mittelding von Seyn und Nichtseyn einrücken zu wollen, hieße, deucht mir, den Unsinn zum Vehiculo des Verstandes machen.

Er.

Sie vermehren meine Verwirrung, anstatt mir heraus zu helfen. Denn wenn der Begriff

von Ursache und Würkung, und die Vorstellung des Succeßiven, zwey ganz verschiedene Dinge sind, so kann jener Begriff eben so wenig sich aus dieser Vorstellung entwickelt haben, als diese Vorstellung aus jenem Begriffe sich hat erklären lassen. Auf diese Weise aber sehe ich den Begriff von Ursache und Würkung, als Principium fiendi, generationis, ganz vor mir verschwinden, und es bleibt mir nichts als die Verwunderung übrig, wie nur diese Worte mögen in die Sprache gekommen seyn.

Ich.

In die Sprache von Wesen, die nur anschauen und urtheilen könnten, würden sie auch nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche Wesen? Lieber, wir können ja auch handeln!

Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter aufsuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht speculative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfiengen

zu reden, und ehe einige Philosophen es allmählich dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich nach den Dingen hatten richten müssen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch kürzer davon kommen, und ohne lange den Worten nachzugehen, zur ursprünglichen Beschaffenheit des Begriffes selbst, wovon die unzweydeutigsten Nachrichten vorhanden sind, hinaufsteigen. Wir wissen nemlich von alten, und ungebildeten neuen Völkern, daß sie keine Begriffe von Ursache und Würkung haben und gehabt haben, wie sie unter mehr gebildeten Völkern vor und nach entstehen. Jene erblicken überall lebendige Wesen, und wissen von keiner Kraft, die nicht sich selbst bestimmte. Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige, sich selbst offenbare, persönliche Kraft; jede Würkung That. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkührliche Weise anwenden, und, ohne sie zu

vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Würkung haben.

Er.

Sie haben doch nicht vergessen, was Hume von dieser Grunderfahrung sagt.

Ich.

So wenig als ich die Beweise in meinen Briefen an Mendelssohn und Hemsterhuis vergessen habe, aus denen sich ergab, daß das denkende Vermögen überall nur das Zusehen hätte, und auf keine Weise eine Quelle äusserlicher Handlungen seyn könnte.

Er.

Es ist nicht einerley, was in Ihren Briefen steht, und was Hume sagt. Lassen Sie uns bey Hume bleiben.

Ich.

Gut. Was sagt denn Hume?

Er.

Die Hauptsache besteht darinn, daß wir nur aus Erfahrung, folglich erst nach der That wissen, daß auf diese oder jene Vorstellung, diese oder jene Bewegung unserer Glieder folgt, oder daß beydes mit einander in Verbindung steht. Es fällt uns eben so wenig ein, durch eine Handlung unseres Willens die Bewegung unseres Herzens vermehren oder vermindern, oder unsere Gesichtsfarbe verändern zu wollen, als es uns einfällt, durch eine solche Handlung dem Winde einen andern Lauf, oder einem Gebürg eine andere Gestalt geben zu wollen. Wir sind nicht einmal im Stande, eine solche Anwendung dessen, was wir unsere Willenskraft nennen, zu versuchen, weil wir nicht wissen, wo wir diese Kraft nur aufsuchen sollen, und wie sie, wenn wir sie aufgespürt hätten, an Ort und Stelle zu bringen wäre. Man versuche einmal nur so tanzen zu wollen, wie ein Vestris kann tanzen wollen. Wo aber der Wille die That bey der Hand hat, wissen wir nie wie er dazu gekommen ist, und gerathen bey'm

Nachspüren rückwärts von Moment zu Moment, in die dicksten Finsternisse. Denn niemand wird doch sagen, daß er, z. B. seine Hand oder seinen Fuß, durch seinen Willen unmittelbar bewege. Muskeln, Nerven, eine Menge fester und flüßiger Theile mußte der Wille vorher in Bewegung setzen; welches er denn wenigstens that, ohne zu wissen was er that. — Wie könnten wir nach dergleichen Betrachtungen, die sich eben so leicht vermehren als erweitern lassen, noch behaupten, daß wir uns einer Kraft, welche Thaten hervorbringt, bewußt sind, und aus ihr die Erkenntniß einer Ursache schöpfen? *)

Ich.

Hume darf sich nicht über Sie beschweren; es ist würklich das innerste Mark seiner Einwürfe, was in wenigen Worten über Ihre Zunge floß. Aber diese Einwürfe greifen meine Behauptungen kaum von der Seite an. Wie Sie wissen, gesteht Hume selbst, in eben

---

*) Enquiry concerning Human Underſtanding. Sect. VIII.

dieser Abhandlung, daß wir die Vorstellung von Kraft allein aus dem Gefühl unserer eigenen Kraft haben, und zwar aus dem Gefühl ihres Gebrauchs um einen Widerstand zu überwinden *). Das Gefühl einer Kraft, und die Wahrnehmung des Erfolgs ihrer Anwendung, giebt er also zu. Er hält aber dieses für keine vollständige Erfahrung von Ursache und Würkung, weil wir nicht auch empfinden, WIE diese Kraft diesen Erfolg zuwege bringt. Seine Zweifel sind nach Art der Idealistischen, und hängen mit diesen sehr genau zusammen. Auf diese Weise kann ich allerdings bezweifeln, daß ich, vermöge dessen, was mir als eine Kraft in mir erscheint, meine Hand ausstrecke, meinen Fuß bewege, den Faden unseres gegenwärtigen Gesprächs verfolge, und ihn von meiner Seite lenke: weil ich weder die Natur von dem, was ich für die Ursache halte, noch seine Verknüpfung mit dem Erfolg einzusehen

---

*) Enquiry concerning Human Underſtanding, the ſame Sect. p. 99. Note C.

im Stande bin: ich kann es eben so bezweifeln, wie daß ich Etwas an sich ausser mir wahrnehme. Sind Sie fähig durch dergleichen Zweifel sich stöhren zu lassen, so weiß ich Ihnen keinen Rath. Ich denke aber, Ihr Glaube siegt darüber eben so leicht wie der meinige.

Sie bemerkten vorhin, daß die Lehre des Spinoza über diesen Punkt, von der skeptischen Lehre des Hume noch sehr verschieden sey, und hatten darinn vollkommen recht. Denn wenn auch, nach Spinoza, die Vorstellungen die Handlungen nur begleiten, so ist doch beydes in einander; beydes in Einem und demselben untheilbaren Wesen und Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft. Der Wille ist zwar nicht vor der Handlung und ihre würkende Ursache; aber die Handlung ist auch nicht vor dem Willen und seine würkende Ursache: sondern dasselbige Individuum will und handelt zugleich, in demselben untheilbaren Augenblick. Es will und handelt nach der Beschaffenheit, und gemäß den Erfordernissen und Verhältnissen seiner besonde-

ren Natur; welches alles sich, minder oder mehr verworren oder deutlich, in seinem Bewustseyn darstellt. Wie sehr nun auch, das Individuum von aussen her bestimmt werden mag, so kann es doch nur zufolge den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden, und bestimmt sich in so fern also selbst. Es muß schlechterdings etwas für sich seyn, weil es sonst nie etwas für ein anderes seyn, und diese oder jene zufällige Bestimmung annehmen könnte; es muß selbst würken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Würkung durch dasselbe geschähe, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene. Letzteres hat in allen Systemen gleichen Bestand, die Idealistischen Systeme allein ausgenommen.

Er.

Sie haben sich tapfer gehalten, und ich werde wohl um Friede bitten müssen. Daß unser Bewustseyn lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Würkung und Gegenwürkung darstellt, die ein reales, in sich

bestimmtes und selbstthätiges Principium voraus setzen, ist würklich auffallend: und so beruht der Begriff von Ursache und Würkung denn allerdings auf einem Facto, dessen Gültigkeit nicht geläugnet werden kann, wenn man nicht in das Leere des Idealismus verfallen will. — Indessen ist der Begriff von Ursache und Würkung hiemit noch nicht, als schlechterdings zum Begriffe der Möglichkeit der Dinge überhaupt gehörig, dargethan. Da Sie ihn aus der Erfahrung herleiten, werden Sie seine absolute Allgemeinheit oder Nothwendigkeit wohl im Stiche lassen müssen.

Ich.

Es wird darauf ankommen, was Sie unter der absoluten Nothwendigkeit eines Begriffes verstehen. Ist es Ihnen genug, um einen Begriff nothwendig zu nennen, wenn sein Object, als ein schlechterdings allgemeines Prädikat, in allen einzelnen Dingen so gegeben ist, daß die Vorstellung dieses Prädikats allen endlichen mit Vernunft begabten Wesen gemein seyn, und jeder ihrer Erfah-

rungen zum Grunde liegen muß: so glaube ich, Ihnen den Begriff von Ursache und Würkung als nothwendig darthun zu können.

Er.

Wenn Sie das könnten . . !

Ich.

Stehen Sie mir nur zur Probe.

Sie wissen, wir sind darüber eins geworden, daß zu unserm menschlichen Bewustseyn (und ich darf nur gleich hinzu setzen, zu dem Bewustseyn eines jeden endlichen Wesens) ausser dem empfindenden Dinge, noch ein würkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sey. *Wir müssen uns von Etwas unterscheiden.* Also zwey würkliche Dinge ausser einander, oder Dualität *).

Wo zwey erschaffene Wesen, die ausser einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andre würkt, da ist *ein ausgedehntes Wesen.*

---

*) S. die Anmerkung S. 63.

Mit dem Bewustseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur, wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar, nicht blos idealisch, sondern würklich.

Folglich muß auch überall, wo Dinge ausser einander sind die in einander würken, ein ausgedehntes Wesen würklich vorhanden seyn; und die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung.

Geben Sie mir diese vier Sätze zu?

Er.

Vollkommen, und mit nicht geringer Freude.

Ich.

Also weiter.

Wir fühlen das mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen.

Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem würklichen Ganzen; und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, (wir mögen nun annehmen, daß das Principium ihrer Einheit Bewußtseyn habe oder nicht), werden Individua genannt. Dahin gehören alle organische Naturen. — Wir können keinen Baum, keine Pflanze, als solche, das ist, ihr organisches Wesen, das Principium ihrer besondern Mannigfaltigkeit und Einheit, zerlegen oder theilen.

Die menschliche Kunst vermag nicht Individua, oder irgend ein reales Ganzes hervor zu bringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so daß das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. Auch ist die Einheit, welche sie hervorbringt, blos idealisch, und liegt nicht in dem hervorgebrachten Dinge, sondern ausser ihm in dem Zwecke und

Begriff des Künstlers. Seine Seele ist die Seele eines andern *).

---

*) Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but determiné, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poëme pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet déterminé, & non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mechanisme des animaux & des plantes, des moyens pour produire la génération, & l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, & les ouvrages de sa propre industrie; & il a appellé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette difference remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est une chose, que pour tel effet déterminé; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle independamment de ses effets.

Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pieces hétérogenes; tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; & l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets. *Aristée ou de la divinité*, p. 56.

Leibnitz sagt gerade dasselbe an verschiedenen Orten. Ich rücke folgende Stellen hier ein, hauptsächlich um dasjenige, was in der Folge dieses Gesprächs über diese Materie vorkommen wird, einzuleiten. In dieser Absicht ist die dritte, aus dem Briefe an Remond, die merkwürdigste.

L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. *Leibn. Opp. T. II. P. I. p.* 68.

Analoges nehmen wir in der cörperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt.

Wenn Individua, ausser der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem

---

Par le moyen de l'ame *ou de la forme*, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts & de roues. Ibid. T. II. P. I. p. 53.

Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, & d'un corps organique; & c'est le composé de ces deux qu'on appelle *Unum per se*. Ibid. T. II. P. I. p. 215.

Wesen erhält, auch das Vermögen haben ausser sich zu würken: so müssen sie, wenn die Würkung erfolgen soll, andre Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding.

Ein relativ durchdringliches Wesen kann, in so fern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand.

Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beyden Seiten; folglich auch Widerstand; Würkung und Gegenwürkung.

Der Widerstand im Raume, **Würkung und Gegenwürkung**, ist die Quelle des **Succeßiven**; und der **Zeit**, welche die **Vorstellung** des Succeßiven ist.

Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Würkung, und von Succeßion schlechterdings vorhanden seyn. Ihre Begriffe sind also in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe: welches ich zu erweisen hatte. — Thut Ihnen meine Deduction nicht Genüge, so lassen Sie mich Ihre Gründe hören.

Er.

Ich finde gegen Ihre Deduction nichts einzuwenden. Denn wo mehrere einzelne Dinge in Verbindung stehen, da muß Würkung und Gegenwürkung, da muß Succeßion der Bestimmungen seyn, oder es wären nicht mehrere einzelne Dinge, sondern nur Ein einzelnes Ding; und hinwider, wo nur Ein einzelnes Ding wäre, da wäre keine Würkung und Gegenwürkung, und keine Succeßion der Bestimmungen.

Ich.

Richtig. Wir hätten also die Begriffe von

Realität, von Substanz oder Individualität, von cörperlicher Ausdehnung, von Succeßion, und von Ursache und Würkung als solche herausgebracht, die allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

Dergleichen Begriffe aber, die in jeder Erfahrung eben vollständig, und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen; daß ohne ihr Objectives kein Gegenstand eines Begriffes; und ohne ihren Begriff, überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre: dergleichen Begriffe hat man von je her schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe; und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse a priori genannt.

Wir brauchen also nicht, damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, sie zu bloßen Vorurtheilen des Ver-

standes zu machen; zu Vorurtheilen, von welchen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts, was den Gegenständen an sich zukommt, beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben: ich sage, wir brauchen dieses nicht, weil die Grundbegriffe und Urtheile, weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind: sie gewinnen im Gegentheil einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Als bloße Vorurtheile des menschlichen Verstandes gölten sie nur für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit; und zwar unter Bedingungen, die ihnen, nach meinem Urtheile, allen Werth benehmen würden.

Er.

Hierinn stimme ich mit Ihnen aus dem innersten Grunde meiner Seele überein. Wenn

unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, daß sie ausser uns (im transcendentalen Verstande) würklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich blos auf eine solche **gar nichts von den Dingen selbst** darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiß ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und ausser mir ist im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. — Und ein sol-

ches System darf mit lauter Stimme und in vollen Chören angepriesen werden, als wenn es das längst erwartete Heil wäre, das in die Welt hat kommen sollen. Ein System, welches alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund ausrottet, und für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz und gar Erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat. Der Ruhm, aller Zweifeley auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.

Ich.

Thun Sie nicht so böse! Das System, gegen welches Sie eifern, wenn es so gelehrt wird wie Sie es gefaßt haben, erhält schwerlich viele Anhänger.

Er.

Können Sie sagen, daß ich es unrecht gefaßt habe? Ich verdanke ja meinen Begriff davon größtentheils Ihrem Unterricht.

Ich.

Gut. Gerade darum, weil Sie den transscendentalen Idealismus, wie ich glaube, recht gefaßt haben, sollen Sie seiner Entwickelung nur ganz ruhig zusehen, und sich mit mir alles des Guten herzlich freuen, welches die Critik der reinen Vernunft nothwendig stiften muß.

Er.

Die Critik eines Dinges, das nicht ist!

Ich.

Dergleichen Dinge bedürfen der Critik am mehrsten. Denn was gar nichts wäre, dafür hätte die Sprache auch kein Wort. Jedes Wort bezieht sich auf einen Begriff; jeder Begriff auf Wahrnehmung, d. i. auf würkliche Dinge und ihre Verhältnisse. Die reinsten Begriffe, oder wie Hamann sie irgendwo genannt hat, die Jungfernkinder der Speculation, sind davon nicht ausgenommen: sie haben zuverläßig einen Vater, wie sie eine Mutter haben, und sind zum Daseyn auf eine eben so natürliche Weise gekommen, wie die Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Nomina propria.

Er.

So wären Sie ja wohl im Stande, die reine Vernunft die wir haben, und die ich so gern einmal recht vor mir haben möchte, würklich mir zu stellen?

Ich.

Da Sie selbst ein vernünftiges Wesen sind, warum nicht? Leeren Sie nur Ihr Bewußtseyn von aller Thatsache, von allem würklich Objectiven rein aus, so werden Sie Ihre reine Vernunft allein übrig behalten, und ohne Zeugen um alle ihre Geheimnisse sie befragen können.

Er.

Das nemliche könnten Sie wohl auch meinem Hunde anbieten. Er ist nicht ohne verknüpfendes Bewußtseyn; folglich auch nicht ohne das ursprüngliche Vermögen dazu. Und was die bloße Verschiedenheit der Anwendung, nach Maaßgabe der organischen Maschine betrifft, so kann diese hier, wo von reiner Vernunft allein die Rede ist, nicht in Betrach-

tung kommen. Also wohnte in meinem Hunde dieselbige reine Vernunft, die in mir wohnt.

Ich.

Das folgt nicht so schlechterdings. Aber ich kann es Ihnen einräumen, und werde nichts dabey verlieren *). — Erinnern Sie

---

*) Ich möchte nicht gern über einen so wichtigen Punkt wie dieser, auch nur einen Augenblick mißverstanden werden, und erinnere deswegen vorläufig, was sich in der Folge des Gesprächs klar genug entwickeln wird, nemlich, daß die absolut reine Vernunft eine absolut reine Persönlichkeit voraussetzt, die Gott allein, und gar keinem erschaffenen Wesen zukommen kann. Eine reine Vernunft aber, die nicht eine absolut reine Vernunft wäre, ist ein Gedicht, oder ein bloßes Abstractum. Grade der Annäherung finden hier nicht statt, weil der Unterschied absolut und entgegenstehend ist, wie der des Endlichen und des Unendlichen, des Zusammengesetzten und des Einfachen, des Geschöpfs und des Schöpfers. Die erschaffenen Wesen alle sind zusammengesetzte Wesen, und gegenseitig abhängig von einander in ihrem Daseyn.

De Deo res fecus habet, sagt unser Leib-

sich der Stellen aus Leibnitz, die ich in meinem

---

nitz, qui *sufficiens sibi*, causa est materiæ, & aliorum omnium: itaque non est *anima* mundi (wie unser Ich des organischen Cörpers); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, *neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiæ munus* ... Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. (Opp. T. II. P. I. p. 275 & 276. S. auch ibid. p. 44.

Dieses stimmt auch gewissermassen mit Kant überein, der von der nothwendigen Beziehung des Denkens auf die Anschauung ausgeht. Seine Form a priori der Anschauung, hat mit der materia prima passiva des Leibnitz; so wie seine Form a priori des Denkens, oder seine Spontaneität der Begriffe, mit der materia prima activa eben dieses Leibnitz eine auffallende Aehnlichkeit. Die Empfindungen selbst, oder die würklichen Erscheinungen, sind die materia secunda. — Hier-

letzten Schreiben an Mendelssohn angeführt habe; lesen Sie Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft; oder noch besser, gehen Sie in sich selbst hinein, und forschen Sie tief und immer tiefer dem, was wir Vernunft heissen, nach. Sie werden finden, daß Sie entweder das Principium der Vernunft, mit dem Principio des Lebens für einerley halten, oder die Vernunft zu einem bloßen Accidens einer gewissen Organisation machen müssen. Was mich betrifft, so halte ich das Principium der Vernunft mit dem Principio des Lebens für einerley, und glaube an gar keine innerliche oder absolute Unvernunft *). Wir schreiben einem Menschen vor

---

über sind vornehmlich Leibnitzens Briefe an Des-Bosses (Opp. T. II. P. I. p. 265—323.) nachzulesen.

*) Vita est *principium perceptivum.* — Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repræsentatio variationis externæ in interna. Quum ergo ubique dispersæ sint per materiam Entelechiæ primitivæ, ut facile ostendi potest ex

dem andern einen höheren Grad der Vernunft

---

eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes*; & proinde *etiam* corpora brutorum *organica anima* prædita esse. — Sensio est perceptio quæ aliquid *distincti* involvit, & cum attentione & memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi & ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctæ, quando etiam corpus fit perfectius & magis ordinatum. (Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 227 & 232.) — On a cru que les pensées confuses different *toto genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées & moins developpées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvemens qu'on a raison d'appeller

in-

zu, in demselbigen Maaße, wie er einen hö=

---

involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'ame qui y reponde; & qu'on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point representées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un & dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions: parcequ'on n'a pas pris garde qu'à ce qui paroît le plus. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 87.) — Natura ubique organica est, & a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quæ ex natura animæ prorsus ab omni materia separatæ nascuntur, a) ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam præsentem vivente, non nisi rerum habitu & perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, & ad operandum apto, præditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia

heren Grad von Vorstellungskraft äussert.

---

in natura sunt analogica, *et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant.* Solus Deus substantia est verè a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia præditus, *quæ ubicunque est, materiam constituit.* Et vero omnes substantiæ creatæ habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 228.) — [Oben zu a) gehörige Note: Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii & Chr. Wolfii contra animæ immortalitatem objicitur: *Anima est substantia repræsentativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repræsentatur: tollis repræsentationem. Sine repræsentatione nulla spiritualitas; nulla immortalitas.* Hanc ipsam objectionem autem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit? — Ibid.] — — Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in semi-

Die Vorstellungskraft äussert sich aber nur reagierend, und entspricht genau der Fähigkeit, von den Gegenständen mehr oder weniger vollkommne Eindrücke anzunehmen; oder, die Spontaneität des Menschen ist wie seine Receptivität. Ich verweise Sie, besonders was diesen letzten Punkt angeht, nochmals auf Sulzers vortrefliche Zergliederung des Begriffs der Vernunft.

Er.

Ich kenne diese Abhandlung, und erinnere mich unter andern, daß Sulzer den Umfang der Vernunft von dem Umfange des Geschmacks abhängen läßt, und ihren wahren Grund in

---

nibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exserentem, *quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspici posset a satis perspicaci.* (p. 288.) — Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, *donec per conceptum ad vitam humanam destinentur.* (p. 229.)

der durch die Deutlichkeit der Vorstellungen verursachten Aufmerksamkeit findet. Nun muß nothwendig diese Deutlichkeit der Vorstellungen, die eine Ursache der Aufmerksamkeit ist, zu ihrer Ursache die Vollkommenheit der Eindrücke haben; welches denn allerdings darauf hinausläuft, daß die Vernunft, als auszeichnender Character des Menschen vor den Thieren, nur der Character seiner besondern Sinnlichkeit sey.

Ich.

Dies behauptet Sulzer auch mit klaren Worten. Und wo lebt die Philosophie, aus deren Grundsätzen sich nicht dasselbige ergäbe; die es nicht auch, in dieser oder jener Form als Lehre vortrüge, und ihre Lieblingshypothesen darnach bildete? Nur daß wir meistens hinterher diese aus der Sinnlichkeit hervorgegangene Vernunft, ich weiß nicht was für ein Junges wunderbar gebähren lassen, das mit ganz eigenen Gaben und Kräften ausgerüstet seyn soll, um uns weit über die Sphäre unserer Empfindungen zu erheben. — Ich lästre doch wohl nicht, was auch Sie anbeten?

Er.

Darüber können Sie ruhig seyn. Sie müssen bemerkt haben, daß wenn ich von einem Menschen das Höchste sagen will, ich von seinem Sinne rede. Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat.

Ich.

Der gemeine Sprachgebrauch, der gewöhnlich klüger ist als die Philosophie, wenn sie ihn zum Narren machen will, lehrt dasselbige; zumal in unserer Deutschen Sprache, von welcher Leibnitz sagte: ignorat inepta. Die treffendsten Charactere, sowohl des Verstandes als des Unverstandes, sind vom Sinne hergenommen. Unsinn, als der äusserste Mangel des Verstandes, steht dem Sinne entgegen. Hernach kommen Schwachsinn, Stumpfsinn, Leichtsinn, und ihr Entgegengesetztes, Scharfsinn und Tiefsinn.

Er.

Sie vergessen den Wahnsinn; ein Wort, dessen Bedeutung mir in diesem Augenblick

ganz ausserordentlich auffällt. Wir nennen einen Menschen wahnsinnig, wenn er seine Einbildungen für Empfindungen oder würkliche Dinge hält. Also sprechen wir ihm deswegen die Vernunft ab, weil seinen Vorstellungen, die er für Dinge hält, das Ding, oder die sinnliche Wahrheit mangelt; weil er für würklich ansieht, was nicht würklich ist. Und folglich würde alle Vernunfterkenntniß geschaffener Wesen zuletzt an ihrer sinnlichen Erkenntniß geprüft werden müssen; jene müßte von dieser ihre Gültigkeit entlehnen.

Ich.

Mir deucht, wer hieran zweifelt, darf nur an seine Träume denken. So oft wir träumen, befinden wir uns in einer Art von Wahnsinn. Das Principium aller Erkenntniß, alles Wahrheitgefühls, aller richtigen Verknüpfung, die Wahrnehmung des Würklichen verläßt uns, und in dem Augenblick, da sie uns verläßt, oder aufhört überwiegend zu seyn, können wir Dinge (d. i. Vorstellungen, die wir für Dinge halten,

wie im Traume geschieht) auf die tollste Weise zusammenreimen; denn wir reimen die Dinge objectiv nie anders zusammen, als nach den objectiven Bestimmungen der Ordnung, in der sie uns erscheinen; und die objective Ordnung, in der sie uns im Traume erscheinen, erfolgt hauptsächlich nach blos *subjectiven* Bestimmungen. Wir halten aber überhaupt, was uns als objectiv erscheint, für würklich, oder *wir glauben was wir sehen, und können gar nicht anders*; darum müssen wir im Traume, wo das würkliche Daseyn, das *Zugleichdaseyn* des blos Vorgestellten nicht ausschließt, die ungereimtesten Dinge glauben. Ueberall bequemt sich die Vernunft nach den Erscheinungen; sie schickt sich in den Wahn, wie sie sich in die Wahrheit schickt; träumt mit der Seele, und wacht mit dem Leibe.

Er.

Aber woher nun die Gewißheit, wenn wir wachen, daß wir nicht träumen? Woran läßt sich das Wachen vom Träumen, und das Träumen vom Wachen zuverläßig unterscheiden?

Ich.

Vom Träumen läßt sich das Wachen nicht unterscheiden, wohl aber vom Wachen das Träumen.

Er.

Was wollen Sie mit diesem Wortspiel?

Ich.

Sie erinnern, daß zu jedem Unterschiede wenigstens zwey Dinge erforderlich sind.

Er.

Ich fange an Sie zu verstehen. Sie wollen sagen, im wachenden Zustande haben wir eine klare Vorstellung von diesem Zustande, und zugleich vom Zustande im Traume; im Traume hingegen haben wir . . . . Nein, so geht es nicht.

Ich.

Nicht wahr, Sie wissen nicht, ob Sie im Traume mehr eine Vorstellung vom Wachen, oder mehr eine vom Traume haben wollen?

Er.

Sie habens getroffen. Wir glauben zu wachen wenn wir träumen; also haben wir beym Träumen eine Vorstellung vom Wachen. Wir untersuchen oft im Traume, ob wir nicht träumen; also haben wir selbst im Traume auch eine Vorstellung vom Träumen. Nun ist aber die Vorstellung vom Wachen im Traume eine falsche Vorstellung; und die vom Traume im Traume verdient gewiß keinen bessern Namen. Wirren Sie mir dieses auseinander, wenn Sie können.

Ich.

Das Auseinanderwirren ist eine böse Sache. Lassen Sie uns den Anfang des Fadens suchen.

Erinnern Sie sich noch, was Sie erst vor einer Stunde versicherten, nie in Ihrem Leben mehr vergessen zu können?

Er.

Sehr wohl!

Ich.

Schwerlich! Was Sie glaubten nie mehr

vergessen, und nie mehr bezweifeln zu können, war, daß die Erkenntniß des Würklichen ausser uns, uns geradezu durch die Darstellung des Würklichen selbst gegeben werde, so daß kein andres **Erkenntnißmittel** dazwischen eintrete. Ferner: daß alle bloße Vorstellungen von Gegenständen ausser uns nur Copieen der **in so fern** unmittelbar wahrgenommenen würklichen Dinge seyn, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen zurückgeführt werden können. — War es nicht dieses, was Sie vollkommen gefaßt zu haben versicherten?

Er.

Und abermals versichere.

Ich.

Also noch einmal: alle Vorstellungen von Gegenständen ausser uns, sind Copieen der unmittelbar *) von uns wahrgenommenen würklichen Dinge, oder sind aus Theilen der-

*) Ich bitte nicht zu vergessen was hier unter unmittelbar verstanden wird. S. S. 56—65 dieser Schrift.

selben zusammengesetzt; kurz: bloße den würklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dasselbe auf keine Weise da seyn können?

Er.

Zuverläßig.

Ich.

Aber auch darinn sind wir, meine ich, übereingekommen, daß diese nachgemachte Wesen von würklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Würklichen selbst unterschieden werden können?

Er.

Richtig.

Ich.

Also muß in der Wahrnehmung des Würklichen etwas seyn, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, sonst könnte beydes nicht von einander unterschieden werden. Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Würkliche und sonst gar nichts. Also kann in der bloßen Vorstellung das Würkliche selbst nie dargestellt werden.

Er.

Wie? die Vorstellungen sind nur Copieen der würklichen Dinge, nur aus Theilen derselben zusammengesetzt, und sollen das Würkliche doch nie darstellen können?

Ich.

Ich sage, die Vorstellungen können das Würkliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der würklichen Dinge, nicht das Würkliche selbst. Das Würkliche kann ausser der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewustseyn ausser dem Bewustseyn, das Leben ausser dem Leben, die Wahrheit ausser der Wahrheit. Wahrnehmung des Würklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewustseyn und Leben, sind Eine und Dieselbe Sache. Der Schlaf ist des Todes Bruder, und der Traum nur des Lebens Schatten. Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen

Wahn geben könne. Diese Wahrheit scheint mir von der größten Wichtigkeit zu seyn, und deswegen bat ich Sie vorhin so sehr, den Erkenntnißgrund derselben, welcher der Erkenntnißgrund der Gewißheit selbst, und ihre einzige Quelle ist, recht fest zu halten.

Er.

Würklich fühle ich erst jetzt, wie sehr Sie Ursache hatten, mir dieses so nachdrücklich zu empfehlen, und wie hart es hält, aus einem langen tiefen Traume recht zu erwachen. Man träumt das Erwachen selbst wieder in seinen Traum hinein, und hat nur desto grössere Mühe, sich von neuem und vollkommen zu besinnen.

Ich.

Darum, mein Freund, was die philosophischen Magnetisierer *) auch von ihren Manipu-

*) Den medicinischen Magnetismus lasse ich an seinen Ort gestellt seyn, ohne dafür noch dawider eine entschiedene Meynung zu haben, weil verständige, gelehrte und ehrwürdige Männer versichern gesehen zu haben, und ich nicht gesehen habe.

lationen, und dem dadurch erregten divinatorischen Schlaf rühmen mögen: wir wollen lieber allen Schlaf uns aus den Augen reiben, und anstatt diesen eine Klemme zu erkünsteln, sie so weit aufthun als wir können; lieber das Wachen verbessern, als das Träumen, und für keinen Preis uns desorganisieren lassen. Wer über seinen Vorstellungen, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhört die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. Die Verknüpfungen dieser Vorstellungen, die Begriffe die sich aus ihnen bilden, werden dann immer subjectiver, und in demselbigen Verhältniß an objectivem Inhalt ärmer. Wohl ist das ein großer Vorzug unserer Natur, daß wir fähig sind, von den Dingen solche Eindrücke, die uns ihr Mannichfaltiges unterscheidend darstellen, anzunehmen, und so das innere Wort, den Begriff, zu empfangen, dem wir alsdann ein äusseres Wesen durch einen Schall unseres Mundes erschaffen, und ihm die flüchtige Seele einhauchen. Aber diese aus endlichem Saamen gezeugten Worte, sind nicht wie die

Worte deß der da ist, und ihr Leben ist nicht wie das Leben des aus dem Nichts hervorrufenden Geistes. Lassen wir diesen unendlichen Unterschied ausser Acht, so entfernen wir uns in demselben Augenblicke von der Quelle aller Wahrheit, verlieren Gott, die Natur, und uns selbst. — Und es ist so leicht, ihn ausser Acht zu lassen! Denn erst werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach subjectiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abstrahieren, und willkührliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge selbst davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher seyn, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdenn befindet. Denn auch im Traume sind wir nicht ohne alle Empfindung des Würklichen. Aber die lebhafteren Vorstellungen überwiegen diese schwachen Eindrücke, und die Wahrheit wird im Wahn verschlungen.

Er.

Ich wünschte, diese Vergleichung würde von einem guten Kopf einmal so ausgeführt, wie sie ausgeführt werden könnte. Ein merkwürdiger Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Traume, müßte aber nicht vergessen werden; nemlich, daß man aus dem gemeinen Traume endlich doch von selbst erwacht, in den philosophischen hingegen sich nur immer tiefer hineinträumt, und seine Vollkommenheit bis zum wunderbarsten Somnambulism erhöht.

Ich.

Sehr gut! Stellen Sie sich einen Somnambulisten vor, der auf die höchste Spitze eines Thurms geklettert wäre, und nun träumte — Nicht, daß Er auf dem Thurm stünde, und von ihm getragen würde; sondern daß der Thurm an ihm herabhienge; am Thurm hienge die Erde; und Er hielte das alles schwebend — O Leibnitz, Leibnitz!

Er.

Wie kommen Sie zu dieser plötzlichen Ausrufung? Anrufung kann es doch unmöglich seyn.

Ich.

Warum sollt' es keine Anrufung seyn können? Ich wüßte kaum einen Denker, der heller gewacht hätte wie unser Leibnitz.

Er.

Doch auch keinen der tiefer geträumt hätte? Wenn Sie dieses vom Erfinder der prästabilierten Harmonie und der Monaden läugnen, so weiß ich wahrlich nicht, was ich von Ihrer Lobrede auf das Wachen denken soll.

Ich.

Die prästabilierte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu seyn dünkt, und auf den ich mit Leibnitz baue. Auch stehen die Monaden, oder die substanziellen Formen nebst den angebohrnen Ideen, bey mir in nicht geringem Ansehn. — Was sehen Sie mich so steif an?

Er.

Ich kann nicht glauben, daß Sie meiner spotten wollen; und Ihr Ernst kann es doch auch nicht seyn, wenn Sie von Schwarz und Weiß, wie von einerley Farbe reden. Erst leiten Sie die Beschaffenheit der Vernunft aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit her, und lassen die Vollkommenheit der Organisation die mögliche Vollkommenheit der Erkenntniß bestimmen; und nun läugnen Sie mit Leibnitz allen physischen Einfluß des Leibes auf die Seele, und lassen diese alle Vorstellungen aus sich selbst herausspinnen.

Ich.

Wenn Sie die Philosophie des Leibnitz im Leibnitz selbst studiert hätten, würden Sie mir keine Widersprüche vorwerfen. Es lehrt ja dieser Mann ausdrücklich, und wird nicht müde zu wiederhohlen, daß alle erschaffenen Geister, nothwendig mit einem organischen Cörper vereinigt seyn müssen. Ich erinnere mich unter andern sehr deutlich einer Stelle aus den Nouveaux Essais sur l'entende-

ment humain, wo es (p. 171) heißt: „Die „Sinne geben den Stoff zur Reflexion, und „wir würden unser Denken selbst „nicht denken, wenn wir nicht an „etwas anders dächten, nemlich an „die Particularitäten, welche die „Sinne uns verschaffen. Und ich bin „überzeugt, daß erschaffene Seelen und „Geister sinnlicher Werkzeuge und sinnlicher „Vorstellungen eben so wenig je entbehren „können, als sie je ihren Verstand, ohne „willkührliche Zeichen zu Hülfe zu nehmen, „gebrauchen können." — Eben dieser Leibnitz sagt in der Theodicee (§. 124.): „Woran sollte ein vernünftiges Wesen denken, „wenn keine Bewegung, keine Materie, „keine Sinne wären? Hätte ein solches Wesen nur deutliche Vorstellungen," (d. i. erkennte es alles auf einmal unmittelbar und vollkommen) „so wäre es Gott; seine Einsicht hätte keine Grenzen. So bald aber „eine Mischung von verworrenen Vorstellungen da ist, so sind Sinne, so ist Materie „da. Deswegen giebt es nach meiner Philo-

„sophie kein vernünftiges Geschöpf ohne ir-
„gend einen organischen Cörper; keinen er-
„schaffenen Geist, der von aller Materie ge-
„trennt wäre." — Dieselbige Behauptung finden Sie überall im Leibnitz wiederholt, denn sie hängt mit allen seinen Grundsätzen auf das genaueste zusammen *).

---

*) Zu den auffallendsten Stellen gehören diejenigen, welche ich in meinem dritten Schreiben an Mendelssohn aus den Principes de la Nature & de la Grace angeführt habe. Sie mögen hier noch einmal, in Deutscher Sprache, verknüpft mit einigen andern, erscheinen.

„Eine Monade für sich, und nur in Ei-
„nem Moment betrachtet, kann von einer
„andern nur durch ihre innere Eigenschaften
„und Handlungen, welche nichts anders seyn
„können, als ihre Perceptionen, (das ist,
„die Vorstellungen des Zusammenge-
„setzten, oder des Aeusserlichen, im
„Einfachen,) und ihre Appetitionen,
„(das ist, ihr Streben von einer Perception
„zur andern,) welche die Quellen der Ver-
„änderungen sind, unterschieden werden.
„Denn die Einfachheit der Substanz verhin-

Er.

Aber eben dieser Leibnitz sagt doch eben so

„dert nicht die Mannichfaltigkeit der Modifi-
„cationen, die sich in derselbigen Substanz
„beysammen finden müssen, und sie müs-
„sen in der Verschiedenheit der
„Verhältnisse zu den Dingen, die
„ausser ihr sind, bestehen.

„Gerade wie in einem Centro
„oder Punkt, ob er gleich ganz ein-
„fach ist, eine unendliche Menge
„Winkel durch die Linien, welche
„darinn zusammenlaufen, gebil-
„det werden." §. II.

„... Jede einfache Substanz, oder Mo-
„nade, welche das Centrum einer zusammen-
„gesetzten Substanz, (wie z. B. eines Thie-
„res) und das Principium seiner Unicität
„ausmacht, ist mit einer aus unendlich vie-
„len andern Monaden zusammengesetzten
„Massa umgeben, welche den eigenen Leib
„dieser Central-Monade ausmachen.
„Zufolge den Affectionen dieses
„Leibes stellt die Monade, wie in

ausdrücklich auch: daß man ihn ganz unrecht

„einer Art von Centrum, die Din-
„ge ausser ihr vor." §. III.

„Jede Monade, mit einem beson-
„dern Leibe, macht eine lebendige
„Substanz aus. Also ist nicht allein mit
„den Gliedern oder Organen überall Leben
„verknüpft, sondern es giebt auch eine Un-
„endlichkeit von Graden in den Monaden,
„indem die einen vor den andern minder oder
„mehr hervorragen. Wenn aber die Orga-
„nen einer Monade so eingerichtet sind, daß
„das Verschiedene in den Eindrücken, und
„folglich in den Perceptionen, welche
„diese Eindrücke darstellen, hervorkommt
„und sich unterscheidet (wie z. B. wenn ver-
„mittelst der Gestalt der Säfte in den Augen,
„die Lichtstrahlen concentriert werden, und
„mit vermehrter Kraft würken); so kann
„der Eindruck bis zum anhaltenden Bewußt-
„seyn (sentiment), das ist, bis zu einer mit
„Gedächtniß verknüpften Perception steigen,
„so daß von dem Eindruck ein gewisses Echo
„lange zurückbleibt, um sich bey Gelegenheit
„hören zu lassen. Und ein solches lebendiges
„Wesen wird ein Thier, wie seine Monade

verstünde, wenn man glaubte, er eigne einer jeden Seele eine besondere Portion von Materie zu, eine gewisse Masse, die ihr eigen zugehöre, und zu ihrem Dienst gewidmet sey. Er sagt ausdrücklich, daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln wür-

---

„eine Seele genannt. Und wenn diese „Seele bis zur Vernunft erhoben wird, „so ist sie etwas höheres, und sie wird zu den „Geistern gezählt." (§. IV.) . . . . „Die „menschlichen Saamenthierchen sind nicht vernünftig, und sie werden es erst, wenn die „Empfängniß diese Thiere zur menschlichen „Natur bestimmt." §. VI.

In einem Schreiben an Des Maizeaux (Rec. de Des Maiz. P. II. Opp. II. p. 66.) sagt Leibnitz: „Ich glaube, daß die Seelen „der Menschen präexistiert haben, nicht als „vernünftige, sondern blos als sensitive Seelen, die erst dann zu ihrem höheren Grade, „nemlich der Vernunft, gelangt sind, da der „Mensch, den die Seele beleben sollte, empfangen war."

Mehrere Stellen sollen unten angeführt werden.

den wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln (d. i. eben die Vorstellungen und Bestimmungen des Willens hervorbringen) würden, wie sie gegenwärtig thun *).

Ich.

Sie bringen zwey Sätze in Verbindung, die nicht zusammen gehören. Was den ersten angeht, so soll durch denselben nur besser eingeschärft werden, daß jede Substanz jeder andern Substanz zugleich Sinn und Gegenstand sey, und es keine besondere Materie für die Formen der Anschauung gebe. Jede einzelne Form wird durch die Form des Ganzen bestimmt, und was wir Sinn nennen, ist nichts anders, als die Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern im großen All **).

---

*) Principia Philosophiæ. §. 74. 84.

**) Les unités de substance ne sont autre chose, que de differentes concentrations de l'univers, representé selon les differens points de vûe qui les distinguent. Leibn. Opp. T. II. p. 75.

Seele, Sinn und Gegenstand; Begierde, Genuß, und Mittel des Genusses, sind in jedem Punkte der Schöpfung unzertrennlich vereinigt. Darum macht auch nach Leibnitz, die mit einem Leibe vereinigte Entelechie, ein Unum per se, und nicht blos ein Unum per accidens aus *). Wenn irgend ein Theil der Materie zu keinem organischen Gebäude gehörte, so wäre irgend ein Theil der Welt ohne Beziehung auf die übrigen. Also ist jeder, auch der kleinste Theil der Materie, ein gegliedertes Glied, und die Materie nicht allein ins Unendliche theilbar, sondern würklich ins Unendliche getheilt **).

---

*) Lettre à Mr. Remond de Montmort. §. III. (Opp. II. p. 215.) Nouveaux Essais p. 278. Vornemlich die Briefe an Des Bosses, Opp. T. II. P. I. p. 265.

**) Principia Philos. §. 68. Considérations sur les Principes de vie, & sur les Natures Plastiques. Opp. T. II. P. I. p 39. Am Schlusse (p. 44) sagt Leibnitz: Dieu seul est au-dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *créatures* franches ou

Die Beschaffenheit eines jeden einzelnen organischen Gebäudes, bestimmt die Beschaffenheit einer jeden einzelnen Seele, denn eine jede Seele stellt zuerst ihren Cörper, der in ihr ausgedrückt ist; und nicht anders, als nach Maaßgabe dieses Cörpers, die Welt vor. Non in objecto, sagt Leibnitz, sed *in modificatione cognitionis objecti* monades limitatæ sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur & *di-*

---

affranchies de la matiere, *seroient detachées en même tems de la liaison universelle, et comme les deserteurs de l'ordre général.* — S. 275. (ibid.) wo von den Engeln die Rede ist, heißt es: Has (intelligentias) removere a corporibus & loco, est removere ab universali connexione & ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus & locum. — Auf derselben Seite, vorher, wo von einer zwiefachen Art, wie Engel mit Cörpern vereinigt seyn können, die Rede ist, sagt Leibnitz: Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, *ut rationem habeant Entelechiæ.*

ſtinguuntur per gradus perceptionum diſtinctarum *).

---

*) Ibidem §. 62.

Folgende Stellen aus eben dieſen Princ. Philoſ. mögen die Materie noch mehr ins Licht ſetzen.

§. 24. Appareat inde, nos, quando nihil diſtincti, & ut ita loquar, ſublimis, ac guſtus altioris in noſtris perceptionibus habemus, in perpetuo fore ſtupore. Atque id monadum nudarum ſtatus eſt.

§. 25. Videmus etiam naturam dediſſe animantibus perceptiones ſublimes, *dum iis organa conceſſit, quæ complures radios luminis, aut complures undulationes aëris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces.*

§. 62. Cæterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter ſe habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans reſpexit ad quamlibet partem, & inprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum ſit repræſentativa, nihil eſt quod eam limitare poſſet ad unam tantum rerum partem repræſentandam,

Ich glaube nun zu Ihrem zweyten Satz übergehen zu können.

---

quamquam verum ſit, quod hæc repræſentatio non ſit, niſi confuſa reſpectu partium univerſi, *nec diſtincta eſſe poſſit, niſi quoad exiguam rerum partem, hoc eſt earum, quæ aut propiores ſunt, aut majores reſpectu uniuscujusque monadis*, alias quælibet monas foret aliqua Divinitas.

§. 64. Quamvis itaque quælibet monas creata totum univerſum repræſentet; multo tamen diſtinctius repræſentat corpus, quod ipſi peculiari ratione adaptatum eſt, & cujus entelechia exiſtit. Et ſicuti hoc corpus exprimit totum univerſum per connexionem omnis materiæ in pleno, ita etiam anima totum repræſentat univerſum, *dum repræſentat hoc corpus*, quod ad ipſam ſpectat peculiari quadam ratione.

§. 85. Quod ſpiritus, ſeu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo ſe rem habere cum omnibus viventibus, & animantibus, quemadmodum dixi, ſcilicet quod animal & anima nec oriantur niſi cum mundo, nec intereant niſi cum

Er.

Da erwarte ich Sie!

---

mundo: id tamen peculiare eſt in animalibus rationalibus, quod ipſorum animalcula ſpermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias, ſeu ſenſitivas, ſed quæ electa ſunt, ut ita dicam, & quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animæ ſenſitivæ elevantur ad gradum rationis, & prærogativam ſpirituum.

Es iſt kaum zu begreifen, wie Kant (Cr. d. r. Vern. S. 276.) Leibnitzen Schuld geben konnte, „er habe den Sinnen nichts als das „verächtliche Geſchäft gelaſſen, die Vorſtel„lungen des Verſtandes zu verwirren und zu „verunſtalten.“ Vollkommen mit demſelben Grunde könnte man behaupten, Leibnitz hätte auch dem ganzen Univerſo nichts als das verächtliche Geſchäft gelaſſen, die Vorſtellungen des Verſtandes zu verwirren und zu verunſtalten. — Dieſe Beſchuldigung, die ich kaum begreife, erinnert mich an eine andere, die ich mir ſchlechterdings nicht zu erklären weiß.

Ich.

Und ich freue mich darauf, Sie da zu treffen.

Wir sind vorhin mit einander übereingekommen, als über etwas das in allen Systemen, die Idealistischen Systeme allein ausgenom-

---

Nach Herrn Kant (Berl. Monat. Schrift. Octob. 1786. S. 323. Note) soll der Spinozismus (doch wohl der Spinozismus, wie ihn die Ethik lehrt, oder wie er von mir ist dargestellt worden? denn was hätte ein andrer an diesem Ort zu thun) „von Gedanken „sprechen, die doch selbst denken, und also „von einem Accidens, das doch zugleich für „sich als Subject existiert." — Wenn je ein Mensch davon entfernt war, dergleichen Ungereimtes sich einkommen zu lassen, so war es Spinoza.

Wie würde man mit unser einem umgehen, wenn er dergleichen Urtheile von sich gäbe.

Aber sehr tröstlich ist es für unser einen, dergleichen Urtheile auch über Männer, wie Leibnitz und Spinoza, zu lesen.

men, gleichen Bestand hätte: daß, wie sehr ein Individuum auch von aussen her bestimmt werden möchte, es doch allein nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden könne, folglich, in sofern, sich selbst bestimmen müsse. Wir behaupteten einmüthig, ein solches Individuum müsse etwas an und für sich selbst seyn, weil es sonst nie etwas für ein andres seyn, und diese oder jene zufällige Beschaffenheit annehmen könnte; es müsse an und für sich selbst würken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Würkung durch dasselbe entstünde, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene. —

Nun sagen Sie mir, ob Sie diese Meynung behalten wollen, oder nicht?

Er.

Ich behalte sie zuverläßig.

Ich.

So werden Sie denn auch ohne Anstand einräumen, und hätten mir es wahrscheinlich auch schon gerade zu eingeräumt: daß die Ge-

genstände, die wir ausser uns wahrnehmen, unser Wahrnehmen selbst, das ist, die innere Handlung des Empfindens, Vorstellens und Denkens nicht hervorbringen können; sondern daß unsere Seele, oder die denkende Kraft in uns, jede Empfindung, jede Vorstellung und jeden Begriff, als solche, selbst und allein hervorbringen müsse?

Er.

Ohne Anstand. Der äusserliche Gegenstand kann eben so wenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst, oder die denkende Natur hervorbringen kann. Würklich drückt es zu wenig von dem Ungereimten der entgegengesetzten Meynung aus, wenn man, wie Spinoza, fragt: ob die Seele eine leblose Tafel sey, welche von den Dingen nur übermahlt werde; oder, wie Leibnitz, ob sie Fenster oder andre Oeffnungen habe, durch welche die Dinge hineinsteigen.

Ich.

In dem denkenden Wesen selbst werden

folglich, unter derselbigen Einschränkung, alle seine Modificationen oder Veränderungen, wie sie Namen haben mögen, auch einzig und allein gegründet seyn müssen. Imagination, Gedächtniß, Verstand, als Beschaffenheiten, die dem denkenden Wesen allein zugehören können, müssen auch, als solche, allein durch das denkende Wesen selbst in ihm selbst gewürkt oder hervorgebracht werden.

Er.

Ganz unstreitig.

Ich.

Nun weiter. Das denkende Wesen, als solches, hat mit dem cörperlichem Wesen, als solchem, keine Eigenschaften gemein, und es ist unmöglich, daß irgend eine Bestimmung des Einen, je eine Bestimmung auch des Andern werde. — Das geben Sie doch zu?

Er.

Warten Sie einen Augenblick, daß ich mich besinne.

Ich.

So lange Sie wollen.

Er.

Wenn ich Ihnen Ihren letzten Satz zugebe, so werden Sie fortschließen: folglich können beyde Wesen gegenseitig keine Beschaffenheiten von einander annehmen; folglich auch nicht in einander würken, und so hätte es mit dem Wesentlichen der harmonia præstabilita seine Richtigkeit.

Ich.

Ich begreife nicht, was Sie dagegen haben können, da dieselbige Gedankenreihe, und dasselbige Resultat Ihnen in den Briefen über Spinoza so durchaus und so auffallend wahr geschienen hat.

Er.

Mir deucht, da wäre doch ein mächtiger Unterschied. Cörperliche Ausdehnung und Denken sind beym Spinoza nur verschiedene Eigenschaften Eines und desselben Wesens; bey Leibnitz hingegen zwey ganz verschiedene Din-

ge, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie gerathen sind.

Ich.

Zwischen Spinozens und Leibnitzens Vorstellung von der Vereinigung des denkenden Wesens mit dem cörperlich ausgedehnten Wesen, ist allerdings ein Unterschied. Ich glaube aber, Sie werden nach einer tieferen Untersuchung finden, daß nicht Spinoza, sondern unser Leibnitz dabey gewinnt *). Zwey ganz verschiedene Dinge, wie Sie Sich ausdrücken, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie (öfter gebraucht Leibnitz die Wörter Conformitas und Consensus) gerathen sind, sind nach Leibnitz das denkende und das cörperliche Wesen keineswegs. Sie sind, was die erschaffenen Wesen angeht, vollkommen so unzertrennlich bey ihm wie bey'm Spinoza.

---

*) Unterschied und Vorzug liegen im Begriff der formæ substantialis, welche der eigentliche Kern ist, aus welchem Leibnitzens System erwuchs. Hierüber mehr an einem andern Ort.

Er.

Reimen Sie mir das mit der deutlichen Aeusserung des Leibnitz, die ich Ihnen vorgehalten habe: daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln.

Ich.

Sie vergessen das PER IMPOSSIBILE, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fictionen, wie er selbst sie wiederholt genannt hat. In dem ersten öffentlichen Vortrage seines neuen Systems äusserte er sich sogar dahin: „Daß die Perceptionen, oder die „Vorstellungen von äusseren Dingen, in der „Seele, kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in „einer besondern Welt entstünden, und „als wenn nichts als Gott und „die Seele vorhanden wären." Aber nun lesen Sie seine Erläuterungen dar=

über, vornemlich die gegen Bayle; lesen Sie das Schreiben an Wagner; die Commentatio de Anima Brutorum; die höchst merkwürdigen Briefe an Des Bosses *). — Uebrigens

---

*) Um weniger zum Nachschlagen geneigte Leser etwas mehr zu reizen, rücke ich hier ein Paar kurze Stellen aus den Briefen an Des Bosses, und ein Paar andre aus Leibnitzens zweyter Antwort an Bayle ein. „Quod anima non volendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis præcedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniæ præstabilitæ agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus & mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. (Opp. T. II. P. I. p. 269.) — Porro substantiam compositam, seu rem illam, quæ facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis,

möchte ich für keinen Preis mit einem philo-

(neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit. (Ibid. p. 300.) — Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, & earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens. (Ibid. p. 320.) — Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire *à l'ame de César*, est aussi représenté dans son corps: & tous les mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; & le corps est fait en sorte, que l'ame ne prend jamais de resolutions que les mouvemens du corps ne s'y accordent; les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caracteres qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phenomenes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croyent que l'ame est maté-

sophischen Zänker mich auf etwas von allem diesem einlassen. Leibnitz hat seine Ideen so vielerley Köpfen und Systemen anzupassen, so häufig die Wahrheit dem Irrthum gleich=

---

rielle, suivant Epicure & Hobbes, étoit véritable ; ou comme si l'homme même n'étoit que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions & de mouvemens. *On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matiere de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais.* (Opp. T. II. P. I. p. 83 & 84.) — La raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de Mécanique, qui sont developpées dans les corps, sont réunies & pour ainsi dire concentrées dans les ames ou Entelechies, *et y trouvent même leur source.* (Ibid. p. 86).

sam nur unterzuschieben gesucht, und war überhaupt (gezwungen und ungezwungen) so voll allerley Rücksichten: daß wie seine Schriften nun da liegen, man leicht, auch mit dem ehrlichsten Gemüth, aus Vorurtheil oder Kurzsichtigkeit ihn mißverstehen; aber noch unendlich leichter aus Schalkheit ihn mit sich selbst entzweyen kann. Ein jeder nütze nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß. Sie aber, lesen Sie die Stücke die ich Ihnen nannte: hernach sprechen wir weiter.

Er.

Ich verstehe mich zum Lesen und zum Verschub. Aber Eins müssen Sie mir noch heute sagen: in welchem Verstande Sie den angebohrnen Ideen und den Monaden zugethan sind. Ich habe eine Citation in petto, die ich gern anbringen möchte.

Ich.

Damit Sie desto eher zum Schlage kommen, wollen wir mit den Monaden anfangen.

Lassen Sie uns abermals von Sätzen aus-

gehen, über die wir uns heute schon einmal verstanden haben, und worüber wir uns also wahrscheinlich auf das Erste Wort zum zweyten Mal verstehen werden.

Wenn ich drey, vier oder fünf verschiedene Dinge hier auf dem Tische zusammenstelle, und sie entweder nach ihrer Zahl oder andern Verhältnissen in Einer Vorstellung vereinige, so ist meine Vorstellung die Vorstellung einer Totalität oder eines Ganzen. Diesem Ganzen oder dieser Totalität correspondiert aber ausser mir nichts, das an sich ein Ganzes oder eine Totalität wäre. Die Einheit meiner Vorstellung ist keine würklich objective oder reale, sondern eine blos ideale Einheit.

Er.

Ganz richtig. Nur muß nicht vergessen werden, daß doch die Data zu dieser Einheit, nicht allein was die Materie, sondern auch was die Form angeht, würklich ausser mir vorhanden, und das Ganze oder die Totalität in sofern also auch würklich objectiv ist. Stünden der isolierten Dinge nur vier da,

so hätten Sie nicht die Vorstellung von fünfen; und stünden die fünfe in einer andern Ordnung, so könnten Sie nicht zu demjenigen Bilde sie wahrhaft vereinigen, zu welchem Sie sie jetzt vereinigen. Wenn ich nicht irre, so hat aus dieser Ursache Leibnitz dergleichen Dinge semimentalia genannt, und sie mit dem Regenbogen verglichen.

Ich.

Richtig; und Ihre Bemerkung ist in verschiedenen Absichten von der größten Wichtigkeit. Sie setzt den wahren Unterschied zwischen dem Idealisten und dem philosophischen Realisten fest. Hier aber kommt es nicht auf objective Data zu einer Erscheinung, sondern auf das Verknüpfende im Dinge selbst an; auf das Verknüpfende zu einer realen vollkommenen objectiven Einheit. Daß aber hier diese isolierten Cörper, weder zu der Zahl fünf, noch sonst einer Form innig verknüpft sind, und also für sich, ausser der Vorstellung, kein Ganzes ausmachen, werden Sie mir ohnbedenklich zugeben?

Er.

Ohnbedenklich.

Ich.

Dasselbige wird von allen Kunstwerken gelten müssen, wie bewundernswürdig ihr Mannichfaltiges auch zu Einem Zweck zusammengefügt sey. Die Form, welche ihre Einheit ausmacht, wohnt in der Seele des Künstlers der sie erfand, oder des Kenners der sie beurtheilt, nicht in ihr selbst. In ihr selbst ist sie ohne wesentlichen Zusammenhang, wie der roheste Klumpe.

Er.

Vollkommen richtig. Den organischen Maschinen allein können wir eine solche innerliche Einheit zuschreiben, die wahrhaft objectiv und real ist.

Ich.

Also, wenn wir die fünf Gegenstände hier auf dem Tische in ein würkliches Ganzes, in ein unum per se verwandeln wollten, müßten wir eine organische Maschine aus ihnen bilden können?

Er.

So ist es.

Ich.

Würden wir aber eine solche Bildung durch ein bloßes Bilden wohl herauszubringen im Stande seyn, gesetzt auch, daß uns alle physischen Kräfte zu Gebot stünden, die Materie grenzenlos nach Willkühr zu zertheilen, und diese Theile eben so willkührlich und grenzenlos gegen einander in Bewegung zu setzen? Würde daraus wohl eine solche Refraction entstehen können, die eine Essenz, ein Compositum substantiale, ein unum per se ausmachte?

Er.

Unmöglich.

Ich.

Also, um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es nothwendig seyn, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor seinen Theilen zu denken?

Er.

Allerdings; und ich sitze hier, um durch Sie ein solches Denken in mir bewürken zu lassen.

Ich.

Das ist in Ihnen schon lange ohne mich bewürkt, da Sie selbst ein Compositum substantiale sind, und zu dem Gefühl Ihres Daseyns gewiß nie gekommen wären, wenn Sie dasjenige, was Ihre Einheit ausmacht, nicht zuerst empfunden hätten. Sicher sind Sie nicht aus der Peripherie in das Centrum, sondern aus dem Centro in die Peripherie gekommen.

Er.

Ich bin weder aus der Peripherie in das Centrum, noch aus dem Centro in die Peripherie gekommen, sondern mein ganzer Zirkel war mit einem Male da. So lehren Sie ja selbst.

Ich.

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, einen Mißverstand zu heben, der gering, und hier ohne Folgen ist. Genug, Ihr Cörper

ist aus einer unendlichen Menge von Theilen zusammengesetzt, die er annimmt und wieder zurückgiebt, so daß von allen auch nicht Einer wesentlich zu ihm gehören kann. Sie fühlen aber diese Theile als zu ihm gehörig mittelst einer unsichtbaren Form, die wie einen Wirbel mitten in einem Strome verursacht. Blos nach Maasgabe dieser Form fühlen Sie die Menge der Theile, und Sie fühlen sie in einem einzigen, unveränderlichen, untheilbaren Punkt, den Sie Ihr Ich nennen. Sollte dieser Punkt wohl ein bloßer mathematischer Punkt seyn? — Oder denn ein physischer?

Er.

Also vollends ein Unding.

Ich.

Etwas muß unser Ich doch seyn, wenn es anders mit dem, was wir eben ausgemacht haben, seine Richtigkeit behält, nemlich, daß aus der Vielheit nie eine wahre objective Einheit entspringen kann. Dieses Etwas nun, das unmöglich etwas nicht reales ist, wird

von Leibnitz die substanzielle Form des organischen Wesens; das vinculum Compositionis essentiale, oder die Monade genannt. Und in so weit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugethan.

Er.

Sie überraschen mich. — Aber ich bitte, fahren Sie fort, und sagen Sie mir, was für eine Vorstellung Sie sich von dieser substanziellen Form der organischen Wesen machen.

Ich.

Ich glaube Ihnen dieses schon gesagt zu haben. Eigentlich kann ich mir gar keine Vorstellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Wesens ist, sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden. Sie ist dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewustseyn habe, weil es die Quelle selbst meines Bewustseyns, und das Subject aller seiner Veränderungen ist. Die Seele, um-

eine Vorstellung von sich zu haben, müßte sich von sich selbst unterscheiden, sich selbst äusserlich werden können *). Von dem, was Leben ist, haben wir gewiß das innigste Bewustseyn; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?

Er.

Das ist wahr.

---

*) Nous connoissons *notre existence* par l'intuition, & celle des autres par sensation . . . L'apperception immédiate de notre existence & de nos pensées nous fournit les prémieres verités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les *prémieres expériences*; comme les propositions identiques contiennent les premieres verités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *prémieres lumieres*. Les unes & les autres sont incapables d'être prouvées & peuvent être appellées immédiates; celles-là, *parcequ'il y a immédiation entre l'entendement & son objet*, celles-ci, *parcequ'il y a immédiation entre le sujet & le prédicat*. Leibn. Nouv. Essais sur l'entendement humain. Ch. IX. §. 3.

Ich.

Und nichts anders ist unsere Seele, als eine gewisse bestimmte Form des Lebens. Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden. Wo aber Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Daseyn auf, und wenn wir uns etwas, das kein Individuum ist, als ein Individuum vorstellen, so legen wir einem Aggregat unsere eigene Einheit unter. Nicht das Concretum, sondern nur die Data dazu sind, in einem solchen Falle, würklich ausser uns vorhanden.

Er.

Das heißt, Sie stimmen mit Leibnitz auch darinn vollkommen überein, daß es keine andre wahrhaft würkliche Dinge in der Natur giebt noch geben kann, als organische Wesen; und behaupten, daß jede erschaffene oder end-

liche Substanz nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt seyn muß, indem Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt auf einander beziehen, daß keins ohne das andre natürlicher Weise bestehen kann.

Ich.

Auch das letztere mit Leibnitz. Die eigentliche Materie, welche er materiam secundam, oder die Massa nennt, ist, nach ihm, die **Mischung der Würkungen des Unendlichen** *). In dieser Materie befinden sich die wahrhaft würklichen Dinge,

*) Le mélange des effets de l'infini. Nouv. Essais, p. 12. La matiere n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vraie unité) avec ce qu'il faut à cet être pour être passif & doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel & de materiel) d'une cause générale & supreme &c. (Ibid. p. 407.)

die alle, aus Leib und Seele Zusammengesetzte, das ist, Organische Wesen sind. Aber nicht jede Portion dieser Materie ist ein organisches Wesen.

Er.

Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Größe dieses Systems nicht ergriffen zu werden.

Ich.

Wie ich den angebohrnen Ideen zugethan seyn kann, wird nun keiner weitläufigen Erklärung mehr bedürfen; ich brauche Sie nur an das, was wir vorhin von den schlechterdings allgemeinen Begriffen abgehandelt haben, zu erinnern, und Ihnen zu sagen, daß eben diese Begriffe meine angebohrnen Begriffe sind. Jene Entwickelung muß Ihnen nun doppelt einleuchten, da meine Heischesätze zu Grundsätzen auf die rechtmäßigste Weise seitdem empor gestiegen sind.

Ich fasse zusammen und wiederhole.

Jedes erschaffene einzelne Wesen bezieht sich auf eine unendliche Menge anderer einzel-

ner Wesen, die sich alle hinwider auf dieses einzelne Wesen beziehen; und der gegenwärtige Zustand eines jeden dieser einzelnen Wesen wird durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen in jedem Augenblick auf das genaueste bestimmt.

Alle wahrhaft würkliche Dinge sind Individua oder einzelne Dinge, und als solche, lebendige Wesen, principia perceptiva & activa, und ausser einander.

Folglich, wie ein Individuum gesetzt wird, so müssen nothwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succeßion gesetzt werden; das heißt, es sind diese Begriffe jedem Individuo angebohrne oder anerschaffene Begriffe.

Diese Begriffe unterscheiden sich von allen übrigen Begriffen dadurch, daß ihre Gegenstände unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind. Es sind uns also die Gegenstände dieser Begriffe nie b l o s in der Vorstellung, sondern

immer auch würklich gegenwärtig, und können durch keine Verrückung, wie sie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung, und der nothwendigen Vereinigung im Begriff entzogen werden. Auch ist der ärgste Wahnsinn nicht vermögend, diese Wurzel des Verstandes auszurotten.

Er.

Auf diese Weise habe ich gegen Ihre angebohrnen Ideen nichts einzuwenden. Es ist klar, daß wir zu dem Bewustseyn unseres Bewustseyns, dem Gefühl von uns selbst nicht gelangen können, als indem wir uns von etwas ausser uns unterscheiden. Dieses Etwas ist ein Mannichfaltiges Unendliches, in dem wir selbst mit begriffen sind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebst ihren Grundeigenschaften und Verhältnissen, müssen also in jedem, auch dem schwächsten Bewustseyn, schon gegeben seyn, und, dem Wesentlichen nach, unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieselbigen bleiben.

Ihre Deutlichkeit aber hångt von der Deutlichkeit des Bewustseyns ab, das ist, von dem Grade in dem wir uns, intensiv und extensiv, von den Dingen ausser uns unterscheiden.

Ich.

Sollten wir nicht auch nach diesem Grade den Grad der Vernunft und des Lebens, den eine Gattung von Geschöpfen vor der andern voraus hat, überall mit Sicherheit bestimmen können?

Er.

Ich glaube, wir können es.

Leben und Bewustseyn sind Eins. Der höhere Grad des Bewustseyns hångt von der grösseren Anzahl der im Bewustseyn vereinigten Wahrnehmungen ab. Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas åusserliches und etwas innerliches, und beydes im Verhåltniß zu einandet aus. Jede Wahrnehmung ist folglich an sich schon ein Begriff. Wie die Action, so die Reaction. Ist die Fåhigkeit, Eindrücke anzunehmen, so vollkommen, daß diejenige Beschaffenheit der Imagination und

des Gedächtnisses daraus erwächst, mit welcher die Personalität verknüpft ist, so entwickelt sich was wir Vernunft nennen *).

Das vernünftige Wesen ist also von dem unvernünftigen durch einen höheren Grad des Bewustseyns, folglich des Lebens unterschieden, und dieser Grad muß in demselbigen Verhältniß steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. — Gott unterscheidet sich von allen Dingen auf das vollkommenste, und muß die höchste Personalität, und allein eine ganz reine Vernunft besitzen.

Ich.

Es ist also nicht wohl möglich, wenn man

*) s. S. 150 u. 151 die Anmerkung. Das Ich und das Du wird gleich bey der ersten Wahrnehmung unterschieden. Aber in demselben Maaße wie das Du deutlicher wird, wird auch das Ich deutlicher. — Es entsteht Begriff, Wort, Person.

nicht sich selbst und sein eigenes Leben haßt, die Vernunft gering zu schätzen. Aber wie werden wir es am besten angreifen, um ihr je mehr und mehr in uns aufzuhelfen? — Werden wir nicht am weisesten handeln, wenn wir suchen, ihr ganz unmittelbar beyzukommen, um geradezu ihre Kräfte nach der Reihe zu stärken und zu vergrößern. — Kurz, wenn wir uns in einem fort nur bemühen, die Vernunft recht vernünftig zu machen. — Was meynen Sie?

Er.

Ich meyne, daß es der Erbschade, der uralte Krebs der Menschheit ist, den Kern über der Schaale, die Sache über dem Schein, die Materie über der Form zu vergessen. Ueberall ist Religion in Cärimonien und Aberglauben; bürgerliche Vereinigung in politische Maschinerie; Philosophie in Geschwätz; Kunst in Gewerb ausgeartet: warum sollte nicht auch einmal der Gebrauch der Vernunft in einen bloßen Gebrauch ihrer Art und Weise ausarten können?

Ich.

Die verschiedenen Namen, die jetzt von ihr im Ganze sind, bezeugen, daß man sie auf allerhand Art und Weise zu gebrauchen wenigstens der Meynung ist; denn alle diese Namen sind von diesem oder jenem Gebrauch der von ihr gemacht wird hergenommen. Mir deucht, ich höre sie am häufigsten und lautesten eine Fackel nennen, wozu sie, ohngefähr seit zwanzig Jahren, aus einem schwachen Lichte soll geworden seyn. Und von dieser Fackel heißt es denn auch, daß sie überall hingetragen wird, welches mit der Vernunft, so lange sie nur ein Licht war, auch nicht geschah. — Ich muß bekennen, daß ich selbst die Vernunft, die eine Fackel geworden ist, noch nicht gesehen habe. Meine Vernunft ist ein Auge und keine Fackel. Und wenn ich mich nicht sehr betrüge, so hat man immer, da man noch blos ein Licht an der Vernunft hatte, mit dem Worte Licht die Sehkraft selbst gemeynt. — Alles Verdachtes gegen die Fackel kann ich mich nicht erwehren. Oft wird eine wohin getragen, damit ein einzelner

Gegenstand recht helle gesehen, und vornemlich darum so helle gesehen werde, damit es um ihn herum desto finsterer sey *).

Er.

Das Räthsel mit der Fackel kann ich Ihnen vollends auflösen. Ganz leere Praleren ist es nicht damit. Es ist dieselbige Fackel, welche ehmals die Erfahrung zur Vernunft trug, wo die Wahrheit sie aus ihrer Hand empfieng. Man sagte: die Fackel gehöre der Erfahrung nicht. Und die sie ihr von hinten zu aus der Hand rissen, schrien nun aus vollem Halse: ihnen gehöre die Fackel! und an jedem Ort, wohin sie die Fackel trugen, da sey die Vernunft und die Wahrheit; und an

---

*) Der selige Leßing pflegte den Geist des Jahrhunderts durch eine Vergleichung mit den Krebsen, die man zuweilen mit Einer ungeheuer großen Scheere, und einer elend kleinen daneben findet, zu characterisieren. Er sagte von sich, daß er lieber ein mittelmäßiger Krebs mit zwey gleichen Scheeren seyn möchte.

jedem andern Ort, die Lüge. — Aber es ist ein Gemurmel, als wolle die Fackel nicht in Brand bleiben, wie sehr man sie auch zerstampfe und im Winde herumschwinge.

Ich.

O, daß sie wieder in die Hände der Erfahrung käme, und es begönne von neuem der alte Zug mit ihr zur Vernunft und zur Wahrheit! — Es kann ja dem scharfen und tiefen Beobachter unmöglich doch entgehen, daß alle unsere Erkenntniß auf dem Positiven beruht, und daß wir in dem Augenblick da wir es verlassen, in Träume und die leersten Einbildungen gerathen müssen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Würklichen das sich uns darstellt, sind, wie wir gesehen haben, selbst diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Würklichen das sich uns darstellt, sind, auffallender noch, unsere comparativ allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verworrenen Vorstellung von Allem, und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem auch dem kleinsten

Theile der Schöpfung gegenwärtig; diese, auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einigem, und ihre Gegenstände sind uns nicht immer, und auch nur in diesem und jenem Besondern gegenwärtig. Also können so wenig die absolut allgemeinen Begriffe, als die nur comparativ allgemeinen uns über das was wir in uns und ausser uns würklich empfinden oder empfunden haben hinausführen. Die vollkommnere Perception, und der höhere Grad des Bewußtseyns der damit verknüpft ist, darinn besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heissen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst. Sobald ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, in Einem Bewußtseyn vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, daß auch diese Vorstellungen, theils als einander ähnlich, theils als von einander verschieden, das Bewußtseyn afficieren müssen. Das Bewußtseyn wäre ja sonst ein todter Spiegel und kein Bewustseyn; kein in sich concentrierendes Leben. Wir haben also ausser der ursprüngli-

chen Handlung der Perception, keine besondere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bey denen sich auch gar nichts denken läßt. So erkläre ich mir auch das Nachsinnen, das Ueberlegen, und ihre Würkungen, aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des activen Principii in uns gegen (nicht wider) das paßive, nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse. Bey jeder Wiederholung ihres Consensus in Absicht eines nemlichen Gegenstandes muß die Vorstellung neue Bestimmungen erhalten, und bald mehr subjectiv, bald mehr objectiv vergrößert werden. Die Entdeckung wichtiger Wahrheiten, und die Entstehung lächerlicher Irrthümer, wird auf diese Weise gleich begreiflich.

Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein — ohne zu erwägen, daß diese sich nur reagierend äussert — die Vernunft betrachten: so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wissen nie recht was wir an ihr haben. Characterisieren wir sie als das Vermögen

Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniß nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern.

Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn (das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung genommen,) das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bey seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller

Gewalt hält er die Anschauung fest, s i n n t und s i n n t, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil das in ihr entsteht. Bey dem willkührlichen Anschauen allein ist sie thätig.

Er.

Aber so könnte man ja wohl gewissermaaßen sagen, die ganze Vernunft käme von aussen in den Menschen herein.

Ich.

Was kann man nicht gewissermaaßen sagen? Wenn aber die Vernunft ein lebendiges Principium in sich voraussetzt, das eine Welt in einem untheilbaren Punkte zusammenfassen, und aus diesem Punkte zurückwürken kann auf das Unendliche, so sehe ich nicht, wie man auch nur g e w i s s e r m a a ß e n wollte sagen können, die Vernunft komme dem Menschen von aussen. Das Geschäfft der Sinne ist, Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. —

Wem zu überbringen? — Wo geschieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer solchen bloßen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniß, sind lebendige Begriffe, die ein lebendiges Wesen, welches in seine Einheit das Mannichfaltige thätig aufnehmen kann, voraussetzen. Die dunkelste Empfindung aber drückt schon ein Verhältniß aus. Und so muß man nicht allein von den Erkenntnissen, die a priori heissen, sondern überhaupt von aller Erkenntniß sagen, daß sie nicht durch die Sinne gegeben, sondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewürkt werden könne. Sinnlichkeit, wenn etwas anders als ein Mittel zugleich der Trennung und der Vereinigung, wobey das zu scheidende und zu verbindende Substanzielle schon vorausgesetzt wird, verstanden werden soll, ist nur ein leeres Wort. Als ein solches Mittel aber ist sie das Werkzeug der allmächtige Liebe, oder (Sie dulden einen kühnen Ausdruck) der geheime Handgriff des Schöpfers. Allein durch dieses Mittel konnte die Wohlthat des Lebens; die Wohlthat des

sich unterscheidenden, und dadurch sich selbst genießenden Daseyns einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen, und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden. — Ein Schauer ergreift mich, so oft ich dieses denke; mir ist jedesmal, als empfienge ich in dem Augenblick unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele.

Er.

Sie erinnern mich an das ehrwürdige alte Buch, wo es heißt: „Und Gott der Herr „machte den Menschen aus einem Erdenkloß, „und er blies ihm ein den lebendigen Odem „in seine Nase. Und also ward der Mensch „eine lebendige Seele.“ — Das Gefäß, der Leib, mußte zuerst gebildet werden, und wurde, um Gefäß zu seyn, allein gebildet.

Ich.

Die Vorstellungsarten der Menschen sind verschieden, und nicht ein jeder sieht dasselbe in den Dingen. Nach meiner Vorstellungsart ist in dem aus Leib und Seele überall zusammengesetzten Wesen, in dem auf diese Weise

durch Trennen und Binden bis ins Unendliche vervielfältigten Leben, die freye Hand eines allgenugsamen Gebers, ich möchte sagen bis zum Ergreifen, sichtbar. Was wir Materie nennen, grenzt ans Nichts durch seine unwesenhafte Theilbarkeit bis ins Unendliche. — Was ist Cörper? Was ist organischer Cörper? — Alles Nichts, alles Unding, und ohne eine Spur von wesenhaftem Bestande, wenn nicht Form durch Substanz, ein Reich der Geister zuerst gedacht; wenn nicht von der schlechterdings einfachen Natur des Lebens ausgegangen wird. — Also jedes, auch das kleinste System, deren Millionen in einer Made enthalten seyn können, erfordert einen Geist der es einigt, bewegt und zusammenhält — einen Herrn und König des Lebens. — Und das System aller Systeme, das All der Wesen, würde bewegt und zusammengehalten — von Nichts? — Es wäre nicht geeinigt? — Denn wenn es geeinigt ist, so muß es durch Etwas geeinigt seyn, und nichts ist wahrhaft Etwas, als der Geist. Derjenige Geist aber, der das All

zu Einem macht, den Haufen der Wesen bindet zu einem Ganzen, ist unmöglich ein Geist **der nur eine Seele wäre.** Die Quelle des Lebens bedarf keines Gefäßes. Sie ist nicht wie der Tropfe, der es bedarf, daß ein Gefäß ihn sondernd fasse und bewahre. SCHOEPFER ist dieser Geist; und das ist seine Schöpfung, daß er Seelen eingesetzt, endliches Leben gestiftet, und Unsterblichkeit bereitet hat.

Er.

Mir ist das nicht weniger auffallend wie Ihnen, daß ein eingeschränktes Leben, wie wir überall — bewürkt durch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen — wahrnehmen, auf ein uneingeschränktes absolutes Leben, und einen freyen Urheber des Mannichfaltigen durch sonderndes Bilden gerade hinweist. Es erklärt zugleich, warum wir von diesem Wesen aller Wesen nichts begreifen, und seine Natur, wenn wir sie erforschen wollen, nach unserer Vorstellungsart sogar unmöglich finden müssen. Denn wir mußten abhängig werden bis ins innerste Mark unseres Da-

seyns, und deswegen unfähig seyn, schlechterdings unfähig seyn und bleiben, von einer ganz unabhängigen Natur, einer durch und durch reinen Thätigkeit, uns die entfernteste Vorstellung zu machen. Wie nach der ältesten Urkunde, so auch nach der tiefsten Philosophie, mußte unser endliches Daseyn mit dem Leibe; folglich unsere Vernunft mit der sinnlichen Empfindung anfangen, und beständig darauf gestützt bleiben. Unsere natürliche Erkenntniß konnte nie über das Resultat in einander fließender Verhältnisse des Endlichen zum Endlichen, vorwärts und rückwärts unabsehbar, sich erheben. Wie thöricht also sich zu wundern, oder gar darüber zu erschrecken, daß wir — nur Geschöpfe sind!

Ich.

Die Anmassungen und Begierden der Menschen sind sonderbar genug. Sie möchten gern mit den bloßen Augen sehen können, ohne Licht; und noch lieber gar auch ohne Augen. So, meynen Sie, würde man erst recht eigentlich, wahrhaft und natürlich sehen.

Nach dergleichen Vorstellungsarten das Unnatürlichste als das Natürlichste, und das Natürlichste als das Unnatürlichste zu betrachten, das heißt dann Philosophie. Ich erinnere mich, daß ich in einer vermischten Gesellschaft einmal die Frage aufwerfen hörte: wie das menschliche Geschlecht wohl möchte fortgepflanzt worden seyn, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre? Ein geistvoller Mann antwortete schnell: ohne Zweifel durch einen vernünftigen Diskurs!

Er.

Köstlich! Aber was meynen Sie wohl, daß aus unseren vernünftigen Diskursen geworden wäre, wenn wir, so wie wir sind, in einer Welt uns befänden, die an Unregelmäßigkeit dem Mährchen vom Schlaraffenlande gliche.

Ich.

Diese Frage kann Ihnen die Geschichte großentheils beantworten. Sie finden dort eine Menge verschiedener Welterscheinungen, und zugleich, daß die Vernunfterscheinungen den Welterscheinungen allemal genau entspro-

chen haben. Am Denken, am Sinnen und am Sagen haben es, z. B., die Constantinopolitanischen Gelehrten nicht ermangeln lassen, und das ein Jahrhundert auf das andre. Wie vernünftig sie aber gewesen sind, ist bekannt.

Er.

Also würden wir annehmen müssen, daß es der Lauf der Welt sey, der die jedesmalige Beschaffenheit der menschlichen Vernunft bestimmt; und daß die jedesmalige Beschaffenheit der menschlichen Vernunft nie durch die Vernunft an sich bestimmt werde. In jeder Periode und an jedem Ort, wären die Menschen also gerade nur so einsehend und vernünftig, als sie Gott an diesem Ort und in dieser Zeit will seyn lassen, wenn sie gleich die Meynung von sich haben, daß sie allemal und überall so einsehend oder so vernünftig seyn können, als es ihnen gefällt *).

*) Die Vernunft ist durch die Zeitfolge gebildet: alles was das menschliche Geschlecht erzogen, gelehrt, fortgebracht hat, bildete auch sie. Ein Kind entwickelt seine Vernunft

Ich.

Und so unvernünftig seyn können, als

---

nur durch Erziehung: alles also, was das menschliche Geschlecht erzogen hat, dem ist die Vernunft, was sie geworden ist, schuldig, und es wäre Spiel wenn wir eins vom andern absondern, und Vernunft als ein selbstständiges Abstractum betrachten wollten, wo sie nichts ist . . . So wenig Menschengeschlecht ohne Schöpfung werden konnte: so wenig konnt's ohne göttliche Beyhülfe fortdauern, und ohne göttliche Erziehung wissen was es weiß.

Herder.

Sollte diese Stelle noch nicht hinreichen, den Sinn obiger Aeusserungen zu bestimmen, so sey es mir erlaubt auf meine Schrift über Spinoza S. 183 — 190. zu verweisen. — Man kann sehr viel Mathematik, Physik — eine Unermeßlichkeit von äusserlicher Kunde — und doch sehr wenig eigentliche Vernunft besitzen. Die eigentliche Vernunft bezieht sich auf die Seele selbst, in so fern sie, durch Selbstbestimmung, für sich selbst ein Gegenstand der Lust oder Unlust wird. Eine reine Selbstbestimmung ist aber geschaffenen

es ihnen gefällt! Könnten wir in der Natur nur einiger Maaßen den Meister spielen, oder auf das Ganze der Gesellschaft würken, wie es in unseren Häusern, und in einzelnen Staaten geschieht, die unsinnige Welt von der Sie eben sprachen, und ihr Correlatum wären lange da. Aber so hält eine unwandelbare objective Vernunft, die subjective mit Gewalt noch immer so weit im Gleise, daß sie nicht vollends umwerfen kann. Hie und da hat es zuweilen ausgesehen, als wollte man versuchen, Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen, und es wäre daran, daß die Menschen selbst aus diesem Gleise kämen.

Er.

Wäre dieses unser eigener Fall, so machte es mit dem philosophischen Evangelio, daß wir auf dem besten Wege sind, von unserer Vernunft allein regiert zu werden, und das goldene Zeitalter anzutreten, einen sonderbaren Contrast.

Wesen unmöglich. Ein veranlassendes Objectives muß dazu gegeben werden.

Ich.

Ich wüßte nicht. Wenigstens scheint eine gewisse Gleichung nicht ganz unmöglich. Lassen Sie uns kurz die Sache überlegen.

Das Auge der menschlichen Seele, oder die menschliche Vernunft, ist nicht wie das cörperliche Auge, blos ein Theil, der abgesondert werden kann; denn die Seele hat keine aussereinander seyende Theile. Also ist das Auge der menschlichen Seele, oder die menschliche Vernunft, die menschliche Seele selbst, in so ferne sie deutliche Begriffe hat. Was im Menschen das Ich deutlich ausspricht, das heißt er seine Vernunft, und das **ist** seine Vernunft. Stimmt nun das Ich in seinen Handlungen mit sich selbst überein, so stimmt es mit seiner Vernunft überein. — Also wenn das Ich übereinstimmend, aber blos nach seinen eigenen Trieben, und den Gesetzen ihrer möglichen Uebereinstimmung handelt, so regiert es sich selbst, oder wird einzig und allein von seiner Vernunft regiert. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Selbstregierung, hängt

von den Gegenständen ab, welche die Seele anstrebt. Ihre Bestrebungen könnten so eingeschränkt seyn, daß sie mittelst ihrer Vernunft allein, d. i., durch sich selbst in so fern sie deutliche Begriffe hat, zu allen ihren Zwecken zu gelangen im Stande wäre. Und wenn ein solcher Zustand der Einschränkung das goldene Zeitalter ist, so mag es wohl errungen werden.

Er.

Würde es aber nicht eine Hauptbedingung für das sich selbst regierende Auge seyn, daß es von göttlichen Dingen und einer zukünftigen Welt sich ganz weg regierte?

Ich.

Allerdings! Und das giebt sich auch von selbst. Denn das sich selbst regierende Auge, je mehr und je länger es sich anstrengt, um Gott und eine andere Welt zu ersehen, sieht nur deutlicher am Ende, daß es nichts sieht, und hört auf, sich nach einem leeren Orte hin zu richten. Wunderwerke, neue positive Offenbarungen müßten da zum wenigsten ins Mittel treten.

Er.

Und würden solche Menschen doch eher zu Narren, als zu Gläubigen machen. Solche Menschen, die in ihrer engen Sphäre gemeiniglich sehr hell denken, und leicht sehr hell denken können, pflegen auf die hartnäckigste Weise die Grenzen ihrer Imagination für die Grenzen der Möglichkeit; die Beschaffenheit ihrer Imagination für das wahre Licht der Natur; und die Gesetze ihrer Imagination für die absoluten Gesetze der Vernunft zu halten. Ihrer Erfahrung muß alles widersprechende Raisonnement; und ihrem Raisonnement alle widersprechende Erfahrung auf der Stelle weichen. Was ihrer eingeschränkten Vorstellungsart nicht gemäß ist, das ist nicht, das kann nicht seyn, das ist überhaupt nicht denkbar. Sie würden eher ihre Sinne als ihre Imagination verläugnen; und würden in der That, wenn sie diese verläugneten, den Verstand den sie haben, aufgeben müssen.

Ich.

Gestern besuchte mich ** aus ***, noch

immer ganz untröstlich über den Verlust seines in der That unschätzbaren Weibes. Sie wissen, er ist ein entschiedener Gotteslängner, und vollkommen überzeugt, daß mit dem Tode für den Menschen alles aus ist. Er sagte bey dieser Gelegenheit wieder, was ich mehrmals von ihm gehört hatte, daß Zeugnisse von Thatsachen für das Gegentheil, oder auch eigene Erfahrungen dieser Art, ihn eher zum Narren machen, als ihm eine andre Ueberzeugung geben würden. Hierauf legte ich ihm die Frage ans Gewissen: wenn bey vollkommenem Wachen seine verstorbene Frau in ihrer eigenen deutlich ausgedrückten Gestalt so vor ihm erschiene, daß er vor der Erscheinung sich nicht entsetzte; und sie sagte mit der Stimme die er kennte zu ihm: „Sey ruhig, ich lebe „glücklicher als hier auf Erden, und wir sehen uns wieder" — Ich fragte ihn, ob er denn nicht an ein Leben nach dem Tode glauben würde?

Er.

Zuverläßig hat er betheuert, daß er dennoch nicht glauben würde, und Ihnen auf al-

lerhand Weise gezeigt, mit welcher überwiegenden Wahrscheinlichkeit man die Erscheinung, die er gehabt, aus der Einbildung, der gegenwärtigen Gemüthsfassung u. s. w. würde erklären können.

Ich.

So war es. Letzteres gab ich in Absicht auf alle andere Menschen, ohne mich auszunehmen, zu; nur in Absicht auf ihn selbst gab ich es nicht zu. Ich versicherte ihn, wenn er vollkommen wach gewesen, und bey der lieben Erscheinung unerschrocken, und sich vollkommen gegenwärtig geblieben wäre: so würde ihm kein Mensch einreden, er hätte diese Erscheinung nur geträumt: und er würde auch von der Stunde an von seiner Fortdauer nach dem Tode gewiß geworden seyn.

Er.

Ob es bis ans Ende seines Lebens geholfen hätte, wäre unterdessen noch die Frage. Aber der Fall, den Sie annehmen, da gewiß ein jeder der sich ihn denkt, die Wahrheit der Behauptung, die Sie darauf gründeten, empfin-

den muß, zeigt wieder auffallend das Uebergewicht der sinnlichen Evidenz über alle Schlüsse die nicht Satz vor Satz, und in ihrer durchgängigen Verknüpfung sinnlich evident gemacht werden können. — Da aber die Verstorbenen nicht zu erscheinen pflegen, und Gott sich nicht empfinden läßt, würden wir nicht mit unserer Philosophie am Ende auf den Schluß gerathen, daß diejenigen, die keine positive Offenbarung annehmen, sobald sie zur gehörigen Besinnung kommen, den Glauben an Gott, und an ein Leben nach dem Tode aufgeben müssen? denn aller Glaube muß sich zuletzt auf Thatsache, auf eigene oder fremde Erfahrung stützen. Jede Erfahrung ist aber nur aus Empfindungen zusammengesetzt.

Ich.

Wenn Gott sich nicht empfinden läßt, so haben Sie recht. Denn unsere ganze Erkenntniß besteht ausser den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; und wir haben gesehen, daß die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze Gewebe unseres Denkens, auf die voll-

kommnere Empfindung und ihren Fortgang *), oder die Progreßion des Bewußtseyns nicht allein zurückgeführt werden kann, sondern wenn wir an unserer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden muß. Also, was wir in diesem Verstande von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur **mit** dem Verstande und **mit** der Vernunft, nie aber **durch** den Verstand und **durch** die Vernunft, als wären sie besondere Kräfte. Verstand und Vernunft für sich allein, nach dem bloßen Vermögen Verhältnisse wahrzunehmen, betrachtet, sind Gedankenwesen, und ihr Geschäfte wie ihr Inhalt, **nichts**. In der Würklichkeit

*) Daß sich ein leidendes Vermögen nicht für sich allein, sondern nur als die Modification eines thätigen Princips gedenken läßt, erinnere ich noch einmal zum Ueberfluß. Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia. Leibn. Opp. II. P. I. p. 276.

sind sie die vollkommnere Empfindung selbst, das edlere Leben, **das höchste Daseyn das wir kennen.** Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewustseyns mit allen seinen Modificationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen ausser uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Personalität, das ist, unserer Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir **Gottesahndung**; Ahndung dessen, DER DA IST: eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. — Von da her weht Freyheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf.

Er.

Ein Meer von Empfindungen und Gedanken hat mit Ihren letzten Worten sich in mir geregt. Freund . . .

Ich.

Ich.

Es ist spät geworden; lassen Sie uns abbrechen. Aber damit unser Gespräch nicht zu feyerlich und nicht zu gemein sich endige, so hören Sie noch ein Paar Stellen aus einem Buche an, das ich gestern zum Zeitvertreibe in die Hand nahm, und das mir an einem kranken Tage so wohl gemacht hat, als ich es an nicht vielen der gesundesten gewesen bin.

Er.

Lassen Sie sehen eh' ich höre! — Lienhard und Gertrud? — Davon schwebt mir etwas im Sinne.

Ich.

Es ist seltsam, daß wir beyde nicht genug davon erfuhren, um es längst gelesen zu haben. Was dem Verfasser fehlen möchte, und was darum sein Buch theils hat und theils nicht hat, warum es mir nicht ganz gefällt: das hat wahrlich keine Schuld daran. — Kommen Sie, daß wir über dem Buche nicht das Buch vergessen *).

---

*) Die folgenden Stellen finden sich zerstreut im dritten Theile, S. 78, 292, 306, 408.

„Thaten lehren den Menschen, und Tha-
„ten trösten ihn — fort mit den Worten!"

„Alles was man immer dem Menschen bey-
„bringen kann, macht ihn nur in so weit
„brauchbar, oder zu einem Mann auf den
„oder auf dessen Kunst man bauen kann, in
„so fern sein Wissen und seine Kunst auf den
„Schweiß seiner Lehrzeit gebaut ist; und wo
„dieser fehlt, sind die Künste und Wissenschaf-
„ten der Menschen wie ein Schaum im Meer,
„der oft von weitem wie ein Fels scheint der
„aus dem Abgrund empor steigt, aber ver-
„schwindet so bald Wind und Wellen ihn an-
„stossen."

„Es hilft nichts zum Sehen, die Nacht zu
„beschreiben, und die schwarze Farbe ihrer
„Schatten zu mahlen: nur wenn du das Licht
„anzündest, kannst du zeigen was die Nacht
„war, und nur wenn du den Staaren stichst,
„was die Blindheit gewesen."

„So wahr ist es, daß man die Menschen
„vom Irrthum abzuführen nicht die Worte

„der Thoren widerlegen, sondern den Geist
„ihrer Thorheit in ihnen auslöschen muß."

„Wir verheeren unser Inneres, wenn wir
„dem Schatten entweichen wollen, den Gott
„um uns gelegt hat."

„Gott hat die Nacht gemacht wie den Tag;
„warum willst du nicht ruhen in Gottes Nacht,
„bis er seine Sonne dir zeiget, die ewig kein
„Träumen hinter den Wolken, hinter denen
„Gott sie verborgen, hervorrufen wird?"

„Gott ist für den Menschen nur durch die
„Menschen der Gott der Menschen."

„Der Mensch kennet Gott nur, in so fern
„er den Menschen, das ist sich selber ken=
„net. — Und ehret Gott nur, in so fern er
„sich selber ehrt, das ist, in so fern er an sich
„selber, und an seinen Nebenmenschen nach
„den reinsten und besten Trieben, die in ihm
„liegen, handelt."

„Daher soll auch ein Mensch den andern
„nicht durch Bilder und Worte, sondern durch
„sein Thun zur Religionslehre em=
„porheben."

„Denn es ist umsonst, daß du dem Armen „sagest, es ist ein Gott, und dem Wayslein, „du hast einen Vater im Himmel; mit Bil- „dern und Worten lehrt kein Mensch den an- „dern Gott kennen."

„Aber wenn Du dem Armen hilfst, daß „er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du „ihm Gott; und wenn du das Wayslein er- „ziehst, das ist, wie wenn es einen Vater „hätte, so lehrst du ihn den Vater im Him- „mel kennen, der dein Herz also gebildet, „daß du es erziehen mußtest."

Er.

Herrlich! Herrlich! — Aber ich weiß nicht wie mir gerade ein Aufsatz von Asmus in Gedanken kommt, worinn von „schwe- „ren podagrischen Füßen," die Rede ist; und von andern, „die der Mantel „verbirgt." Die letzten Worte, die einen gewaltigen Eindruck auf mich gemacht ha- ben, sind:

Fußsalbe, Mann von Sinope!

Beylage.

Ueber den Transscendentalen Idealismus.

Der Transscendentale oder kritische Idealismus, auf welchen die Kantische Critik der reinen Vernunft gebaut ist, wird wie mir deucht von einigen Beförderern der Kantischen Philosophie nicht sorgfältig genug behandelt — oder, um lieber gerade heraus zu sagen was ich denke: sie scheinen den Vorwurf des Idealismus überhaupt, so sehr zu fürchten, daß sie lieber einigen Mißverstand veranlassen, als diesem Vorwurf, der abschrecken könnte, sich blos stellen wollen. Dieses hätte nun wohl an sich nichts sträfliches, da man gewöhnlich die Vorurtheile der Menschen erst zahm machen muß, ehe man sie fesseln kann, und es überhaupt so schwer ist der Aufmerksamkeit beyzukommen, daß wir, wenn uns eine allgemeine vorgefaßte Meynung im Wege steht, beynah die Hoffnung dazu aufgeben müssen. Aber in dem gegenwärtigen Falle ist die Sache so beschaffen, daß der geringste Mißverstand

den ganzen Unterricht verdirbt, so daß man gar nicht mehr verstehen kann, was einem zugemuthet wird. Auf die Critik der reinen Vernunft selbst ist kaum ein Tadel dieser Art zu bringen; sie erklärt sich entscheidend genug, und man braucht nur, nach den wenigen Blättern der Transscendentalen Aesthetik, die Critik des vierten Paralogismus der Transscendentalen Seelenlehre (S. 367 — 380.) zu lesen, um sich in Absicht des Transscendentalen Idealismus überall aushelfen zu können.

„Der Transscendentale Idealist," sagt Kant in dem zuletzt angeführten Abschnitte (S. 370.) „kann ein empirischer Realist, „mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist „seyn, d. i., die Existenz der Materie einräu„men, ohne aus dem bloßen Selbstbewußt„seyn hinauszugehen, und etwas mehr, als „die Gewißheit der Vorstellungen in mir, „mithin das cogito, ergo sum, anzuneh„men. Denn weil er diese Materie und so„gar deren innere Möglichkeit blos für Er„scheinung gelten läßt, die, von unserer „Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist

„sie bey ihm nur eine Art Vorstellungen
„(Anschauungen,) welche äusserlich heissen,
„nicht, als ob sie sich auf an sich
„selbst äussere Gegenstände bezö-
„gen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf
„den Raum beziehen, in welchem alles aus-
„sereinander, er selbst, der Raum,
„aber in uns ist. — Für diesen Trans-
„scendentalen Idealism haben wir uns nun
„schon im Anfange erklärt. . .

„Wenn man äussere Erscheinungen als Vor-
„stellungen ansieht, die von ihren Gegenstän-
„den, als an sich ausser uns befindlichen Din-
„gen in uns gewürkt werden, so ist nicht ab-
„zusehen, wie man dieser ihr Daseyn anders,
„als durch den Schluß von der Würkung auf
„die Ursache erkennen könne, bey welchem es
„immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letz-
„tere in uns, oder ausser uns sey. Nun
„kann man zwar einräumen: daß von un-
„seren äusseren Anschauungen etwas, was im
„Transscendentalen Verstande ausser uns seyn
„mag, die Ursache sey, aber dieses ist nicht
„der Gegenstand, den wir unter den Vorstel-

„lungen der Materie und cörperlicher Dinge „verstehen; denn diese sind lediglich Erschei„nungen, d. i., bloße Vorstellungsarten, die „sich jederzeit nur in uns befinden, und de„ren Würklichkeit auf dem unmittelbaren Be„wustseyn eben so, wie das Bewustseyn mei„ner eigenen Gedanken beruht. Der Trans„scendentale Gegenstand ist, sowohl in Anse„hung der inneren als äusseren Anschauung, „gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch „nicht die Rede, sondern von dem Empiri„schen, welcher alsdann ein äusserer heißt, „wenn er im Raume, und ein innerer Ge„genstand, wenn er lediglich im Zeitverhält„nisse vorgestellet wird; Raum aber und Zeit „sind beyde nur in uns anzutreffen.

„Weil indessen der Ausdruck: ausser uns, „eine nicht zu vermeidende Zweydeutigkeit bey „sich führt, indem er bald etwas bedeutet, „was als Ding an sich selbst von uns unter„schieden existiert, bald was blos zur äusseren „Erscheinung gehört, so wollen wir um diesen „Begriff in der letztern Bedeutung, als in „welcher eigentlich die psychologische Frage,

„wegen der Realität unserer äusseren An„schauung genommen wird, ausser Unsicher„heit zu setzen, empirisch äusserliche Gegen„stände dadurch von denen, die so im Trans„scendentalen Sinne heissen möchten, un„terscheiden, daß wir sie" — (die nur empirisch äusserlichen Gegenstände) — „gerade „zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen „sind. . . ."

„Aber im Raume ist nichts, als was in „ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist „selbst nichts anders, als Vorstellung, folg„lich was in ihm ist, muß in der Vorstellung „enthalten seyn, und im Raume ist gar „nichts, ausser, so fern es in ihm „würklich vorgestellt wird. Ein Satz, „der allerdings befremdlich klingen muß: daß „eine Sache nur in der Vorstellung von ihr „existieren könne, der aber hier das Anstößi„ge verliert, weil die Sachen mit denen wir „es zu thun haben, nicht Dinge an sich, son„dern nur Erscheinungen, d. i., Vorstel„lungen sind."

„Wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten

„Behauptungen verwickeln wollen, müssen „wir alle Wahrnehmungen, sie mögen nun „innere oder äussere heissen, blos als ein Be„wustseyn dessen was unserer Sinnlichkeit an„hängt, und die äusseren Gegenstände dersel„ben nicht für Dinge an sich selbst, sondern „nur für Vorstellungen ansehen, deren wir „uns, wie jeder andern Vorstellung, unmit„telbar bewust werden können, die aber dar„um äussere heissen, weil sie demjenigen „Sinne anhängen, den wir den äusseren Sinn „nennen, dessen Anschauung der Raum ist, „der aber doch selbst nichts anders, als eine „innere Vorstellungsart ist, in welcher sich „gewisse Wahrnehmungen verknüpfen. Das „Transscendentale Object, welches den äus„seren Erscheinungen, imgleichen das, was „der inneren Anschauung zum Grunde liegt, „ist weder Materie, noch ein denkendes We„sen an sich selbst, sondern ein uns unbekann„ter Grund der Erscheinungen, die den empi„rischen Begriff von der ersten sowohl als zwey„ten Art an die Hand geben."

Aus der transscendentalen Aesthetik, auf

die ich zuvörderst verwiesen habe, will ich nur folgende Stelle über die transscendentale Idealität der Zeit anführen. „Wider diese Theo„rie, welche der Zeit empirische Realität zu„gesteht, aber die absolute und transscenden„tale abspricht, habe ich von einsehenden „Männern einen Einwurf so einstimmig ver„nommen, daß ich daraus abnehme, er müsse „sich natürlicher Weise bey jedem Leser, dem „diese Betrachtungen ungewohnt sind, vor„finden. Er lautet so: Veränderungen sind „würklich (dieses beweiset der Wechsel unse„rer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich „alle äussere Erscheinungen, samt deren Ver„änderungen leugnen wollte). Nun sind „Veränderungen nur in der Zeit möglich, „folglich ist die Zeit etwas würkliches. Die „Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich „gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist „allerdings etwas würkliches, nemlich die „würkliche Form der inneren Anschauung. „Sie hat also subjective Realität in Ansehung „der inneren Erfahrung, d. i. ich habe würk„lich die Vorstellung von der Zeit, und

„meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also „würklich nicht als Object, sondern als die „Vorstellungsart meiner Selbst als Objects „anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein „ander Wesen mich, ohne diese Bedingung „der Sinnlichkeit anschauen könnte, so wür- „den eben dieselben Bestimmungen, die wir „uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine „Erkenntniß geben, in welcher die Vorstel- „lung der Zeit, mithin auch der Ver- „änderung, gar nicht vorkäme . . . „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen „folgen einander; aber das heißt nur, wir „sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. „nach der Form des inneren Sinnes bewußt, „u. s. w." (Crit. d. r. Vernunft. S. 36 u. 37.)

Also was wir Realisten würkliche Gegenstände, von unseren Vorstellungen unabhängige Dinge nennen, das sind dem transscendentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa ausser uns seyn, oder worauf

die Erscheinung sich beziehen **mag**, darstellt, sondern von allem **würklich** objectiven ganz leere **blos subjective** Bestimmungen des Gemüths. — „Vorstellungen" — **nichts als Vorstellungen** — „sind diese Gegen„stände *), die, so wie sie vorgestellt werden, „als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von „Veränderungen, ausser unsern Gedan„ken keine an sich gegründete Existenz haben" (S. 491.). „Sie" — diese Gegenstände die nur Erscheinungen sind, welche nichts, schlechterdings nichts, würklich objectives, sondern überall nur sich selbst darstellen — „sind das „bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am „Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes „auslaufen (S. 101.).

---

*) Herr Kant heißt deswegen die Realisten, die nicht **blos empirische** Realisten sind, träumende Idealisten; denn sie halten die Gegenstände, die bloße Vorstellungen sind, für Dinge an sich.

Folglich,

„Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den „Erscheinungen, die wir Natur nennen, „bringen wir selbst hinein, und würden sie auch „nicht darin finden können, hätten wir sie „nicht, oder die Natur unseres Gemüths ur„sprünglich hineingelegt. (S. 125.) . . . Ob „wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze ler„nen, so sind diese doch nur besondere Be„stimmungen noch höherer Gesetze, un„ter denen die Höchsten (unter welchen „alle andere stehen) a priori aus dem „Verstande selbst herkommen, und nicht „von der Erfahrung entlehnt sind, „sondern vielmehr den Erscheinungen ihre „Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben da„durch Erfahrung möglich machen müssen. „Es ist also der Verstand nicht blos ein Ver„mögen durch Vergleichung sich Regeln zu „machen: er ist selbst die Gesetzge„bung für die Natur, d. i., ohne Ver„stand würde es überall nicht Natur, das ist „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen „nach Regeln geben: denn Erscheinungen „können als solche nicht ausser uns statt fin-

„den,

„den, sondern existieren nur in unserer Sinn„lichkeit." *)

*) Man muß sich sorgfältig hüten, diese Kantische Behauptung nicht mit derjenigen zu verwechseln, die von Leibnitz so vielfältig ausgeführt, und in Mendelssohns Phädon so schön und faßlich vorgetragen ist, nemlich, daß Ordnung, Harmonie, jede Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen, als solche, nicht in den Dingen, sondern allein im denkenden Wesen, welches das Mannigfaltige zusammen nimmt, und in Eine Vorstellung vereinigt, können angetroffen werden. Denn nach letzterer Behauptung ist die Ordnung, die Zusammenstimmung die ich wahrnehme, nichts weniger als blos subjectiv; sondern die Bedingungen derselben liegen ausser mir im Gegenstande, und ich werde durch die Beschaffenheit des Gegenstandes genöthigt, seine Theile so und nicht anders zu verknüpfen. Also ist hier der Gegenstand auch Gesetzgeber für den Verstand, in Absicht des Begriffes, den er nach ihm bildet; der Begriff wird nach allen seinen Theilen und Verhältnissen durch den Gegenstand gegeben, und nur das Begreifen selbst liegt allein in mir. s. S. 169 u. 170. des vorstehenden Gesprächs.

Ich glaube, dies wenige ist hinreichend zum Beweise, daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwegebringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht ausser uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorstellung seyn: von dem transscendentalen Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz subjectiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unseres Denkens beruht; die Erfahrung giebt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; die Erscheinung aber, und

daß diese oder jene Affection der Sinnlichkeit in mir ist, gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object ausmacht. Der Verstand ist es, welcher das Object zu der Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannigfaltiges in Einem Bewustseyn verknüpft. Alsdenn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit **bewürkt** haben; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transscendentale Gegenstand; denn vom transscendentalen Gegenstande wissen wir nicht einmal soviel, und er wird als intelligibele Ursache der Erscheinung überhaupt nur angenommen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondiere *).

Indessen wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider seyn mag, von

*) Critik der reinen Vernunft. S. 246. 253. 254. 115. 494.

den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein würkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von aussereinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realer und objectiver Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben sey. Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik

der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.

Mit dieser Voraussetzung darinn zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen ausser uns als Dingen an sich, und nicht als blos subjectiver Erscheinungen, dieser Voraussetzung zum Grunde liegt, und eben so die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen von den nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen. Behauptungen, welche sich auf keine Art und Weise mit der Kantischen Philosophie vereinigen lassen, da diese durchaus damit umgeht zu beweisen: daß sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse, blos subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes,

und ganz und gar nicht ausser uns vorhanden sind. Denn wenn nach ihr auch eingeräumt werden kann, daß diesen blos subjectiven Wesen, die nur Bestimmungen unseres eigenen Wesens sind, ein transscendentales Etwas als Ursache entsprechen mag: so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und von was Art ihre Beziehung auf die Würkung sey. Uebrigens haben wir schon gesehen, daß wir zu keiner Erfahrung von diesem transscendentalen Etwas weder von nahem noch von ferne gelangen, und auf keine Weise das geringste von ihm gewahr werden können, sondern daß alle Gegenstände der Erfahrung bloße Erscheinungen sind, deren Materie und realer Inhalt durch und durch nichts anders, als unsere eigene Empfindung ist. In Absicht der besonderen Bestimmungen dieser Empfindung, ich meyne ihrer Quelle, oder, um die Sprache der Kantischen Philosophie zu reden, der Art und Weise wie wir von Gegenständen afficiert werden, befinden wir uns in der totalsten Unwissenheit. Und was die in=

nerliche Bearbeitung oder Digestion dieser Materie betrifft, wodurch sie ihre Form erhält, und die Empfindungen in uns zu Gegenständen für uns werden: so beruht diese auf einer Spontaneität unseres Wesens, deren Principium uns abermals ganz und gar unbekannt ist, und wovon wir nur wissen, daß ihre erste Aeusserung die Aeusserung eines blinden vorwärts und rückwärts verknüpfenden Vermögens ist, das wir Einbildungskraft nennen. Da aber die Begriffe, die auf diese Weise entstehen, und die Urtheile und Sätze die aus ihnen erwachsen, keine Gültigkeit als nur in Beziehung auf unsere Empfindungen haben, so ist unsere ganze Erkenntniß nichts als ein Bewußtseyn verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann. Unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze drücken nur die wesentliche Form aus, in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urtheil, zufolge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transscendentalen Be-

wußtseyn aufgenommen und verknüpft werden zu können, und dergestalt relative Wahrheit, oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten. Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Denkens sind, wenn man von der menschlichen Form abstrahiert, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Gesetze der Natur an sich nicht die entfernteste Weisung. Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der Satz, daß aus Nichts Nichts werden kann, geht die Dinge an sich an. Kurz unsere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte.

Ich frage: wie ist es möglich die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriffe zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zu nichte machen will? Man erwäge, was gleich zu Anfang dieses Aufsatzes ist gezeigt worden: daß der Raum und alle Dinge im Raum nach dem Kantischen System in uns, und sonst nirgendwo

vorhanden sind; daß alle Veränderungen, und sogar die Veränderungen unseres eigenen innerlichen Zustandes, wovon wir doch durch die Folge unserer Gedanken unmittelbar gewiß zu seyn glauben, nur Vorstellungsarten sind, und keine objectiv würkliche Veränderung, kein solches Aufeinanderfolgen weder in uns noch ausser uns beweisen; man erwäge, daß alle Grundsätze des Verstandes nur subjective Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres Denkens, aber keineswegs der Natur an sich, sondern ohne allen **wahrhaft** objectiven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge diese Punkte gehörig, und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, könne gelten lassen. Man wird es unmöglich können, wenn man nicht jedem Worte eine fremde Bedeutung, und ihrer Zusammenfügung einen ganz mystischen Sinn beylegt. Denn nach dem allgemeinen Sprachgebrauch müßte mit dem Gegenstand ein Ding gemeynt seyn, das im transscendenta-

len Verstande ausser uns vorhanden wäre: und wie kämen wir in der Kantischen Philosophie zu einem solchen Dinge? Etwa dadurch, daß wir uns bey den Vorstellungen die wir Erscheinungen nennen, paßiv fühlen? Aber sich paßiv fühlen oder leiden, ist nur die Hälfte eines Zustandes, der allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ist. Auch würde hier ausdrücklich gefordert, daß er allein nach dieser Hälfte nicht denkbar sey. Also empfänden wir Ursache und Würkung im transscendentalen Verstande, und könnten, vermöge dieser Empfindungen, auf Dinge ausser uns und ihre nothwendigen Beziehungen auf einander im transscendentalen Verstande schließen. Da aber der ganze transscendentale Idealismus hiemit zu Grunde gienge, und alle Anwendung und Absicht verlöre, so muß sein Bekenner schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen, und es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transscendentalen Verstande ausser uns wären, vorhanden sind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine

Weise wahrzunehmen im Stande seyn könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muß er aus dem transscendentalen Idealismus herausgehen, und mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche gerathen. Der transscendentale Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will.

Wollte die Kantische Philosophie von der transscendentalen Unwissenheit, welche der transscendentale Idealismus lehrt, sich nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, so verlöre sie nicht allein in demselben Augenblick alle Haltung, sondern sie müßte auch, was sie als ihren Hauptvorzug angiebt, nemlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Anmassung hat keinen andern Grund als

die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der transscendentale Idealismus behauptet; diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich über sie erheben, und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte.

Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.

Epicharm. Fragm. Troch.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Friedrich Heinrich, / Hume, David, / Löwe, Gottlieb,

David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus Ein Gespräch

Breslau 1787

Coburg, Landesbibliothek -- B II 9
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916296-8